WÖRTERBUCH
DER
PHILOSOPHIE

NEUE BEITRÄGE ZU EINER KRITIK
DER SPRACHE

VON

FRITZ MAUTHNER

ZWEITER BAND



MÜNCHEN UND LEIPZIG
BEI GEORG MÜLLER
MDCCCCX

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

K.

kategorisch. — Ein altes griechisches Wort, vom öffentlichen Treiben des Athenischen Marktes hergenommen, lebt unter uns in zwei Bedeutungen fort, die miteinander gar nichts mehr zu tun haben und wahrlich an die *ἀγορα* von Athen nicht mehr erinnern. Von *Kategorien* und von dem *kategorischen Imperative* hat jeder Deutsche einmal reden gehört, der nur Zeitungen liest und Bezirksversammlungen besucht. Unter Kategorien verstand Aristoteles und versteht so ungefähr heute noch die Schulphilosophie die obersten Begriffe, die sich von einem Subjekte aussagen lassen; ich habe nicht die Absicht, diesen Scheinbegriff zu kritisieren; seine Geschichte, leider nicht auch die ganze Wortgeschichte, ist von Trendelenburg meisterlich dargestellt worden. In die deutsche Gemeinsprache ist der Ausdruck durch einen ganz gewöhnlichen Bedeutungswandel gekommen; die Kategorien bedeuteten in der Metaphysik die obersten Klassen, unter die sich Dinge und Gedankendinge etwa ordnen lassen; da nun die Metaphysiker, nicht nur die deutschen, Orden und Titel zu den wichtigen Dingen oder Gedankendingen zu rechnen geneigt sind, so unterschied und unterscheidet man solche Ehrungen nach Kategorien, und in Frankreich ist der alte Terminus fast noch geläufiger geworden: *de même catégorie* heißt soviel wie bei uns eines Gelichters. In diesem Sinne deckt sich der neuere Gebrauch immer noch so ziemlich mit der alten Bedeutung: *Aussage, Prädikat.* Nennt man doch im Deutschen auch einen verliehenen Titel gern ein Prädikat.

Der grammatische Begriff der Aussage oder des Prädikats bildet die Brücke von den Kategorien zu der seltsamen Bezeichnung: *kategorischer* Imperativ. Die formale Logik unterscheidet bekanntlich viermal drei, also zwölf Urteilsformen; unter ihnen hießen die Formen, die sich auf das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat bezogen: das *kategorische*, das hypothetische und das disjunktive Urteil. Da nun das hypothetische Schließen bei den alten Logikern sehr schlecht in Regeln gebracht war, da das disjunktive Schließen sich noch schlechter den Regeln der elementaren Logik fügte, mußten die kategorischen Urteile und Schlüsse die Hauptmasse aller logischen Denkübungen bilden. Das deckte sich auch recht gut mit dem griechischen

Sprachgebrauche, in welchem κατηγορεῖν von der Bedeutung *anklagen* auf einem Wege, den wir nicht mehr genau kennen, zu der Bedeutung *die Wahrheit sagen*, *aussagen*, *prädizieren* gekommen war; die Stoiker besonders unterschieden zwischen einem *kategorischen* Urteil (sie kannten eine Abart: das *kategoreutische* Urteil) und dem unbestimmten, dem aoristischen Urteil. Eigentlich fügt die Bezeichnung kategorisch zu dem so benannten Urteile nichts Neues hinzu; wie der Schwur, so bekräftigt auch der Ausdruck *kategorisch* nur die Giltigkeit eines Satzes; die Evangelien lehnen den Schwur ab und machen auch vom Terminus *kategorisch* keinen Gebrauch.

Der neuere Sprachgebrauch, der die Bezeichnung *kategorisch* nicht mehr so häufig auf Aussagen bezieht wie auf Befehle, geht offenbar auf die Popularität zurück, deren sich Kants Schlagwort vom *kategorischen Imperativ* so lange erfreute. Man sagt jetzt, der Herr habe etwas *kategorisch* verlangt, als ob das Wort jemals die Bedeutung *streng* gehabt hätte; das Substantiv *Imperativ* hat diesen Bedeutungswandel an seinem epitheton ornans *kategorisch* bewirkt. Kant selbst aber hat das Wort so aufgenommen, wie er es in der Logik vorfand; hat dem Worte aber sofort einen Gefühlston gegeben, den es vorher nicht besaß. Ich will das genau aufzeigen, mit Kants eigenen Worten und vorläufig auf jede Kritik des Begriffs verzichten.

Die entscheidenden Stellen finden sich in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", im zweiten Abschnitt. Es ist bezeichnend für die unvergleichliche Überlegenheit des Kantschen Denkens und für die langsame Versteinerung seiner Sprache, daß Kant fünfzehn Jahre vor der Veröffentlichung der Schrift (in einem Briefe an Lambert vom 2. Dezember 1770) davon spricht, er werde demnächst „*gleichsam* die Metaphysik der Sitten ausfertigen"; 1785 schrieb er dann eine richtige Metaphysik, nicht mehr gleichsam. Er hatte inzwischen die Kritik der reinen Vernunft vollendet und fühlte sich stark genug, das Prinzip der Moral a priori zu finden.

In dem zweiten Abschnitt geht er von dem Begriffe des Imperativs aus. Was wir uns als eine Nötigung für den Willen vorstellen, heißt ein Gebot, und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*. Für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen gibt es kein Soll, „weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist". Die Imperativen gelten also nur für die armen sündigen Menschen. „Alle Imperativen nun gebieten entweder *hypothetisch*, oder *kategorisch* ... wenn die Handlung bloß *wozu anders* als Mittel gut sein würde, so ist der Imperativ *hypothetisch*; wird sie als *an sich* gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Prinzip desselben, so ist er *kategorisch*." Man sieht, Kant überträgt einfach die logischen Bezeichnungen für die beiden wichtigsten Urteilsformen der Relation auf die Befehlsformen der Moral; nicht mit

Unrecht, weil er doch den sittlichen Befehl nur als Formel aufzufassen gelehrt hat. Er geht noch weiter in der Benützung logischer Ausdrücke: der hypothetische Imperativ kann (nach den Urteilsformen der Modalität) entweder problematisch oder assertorisch sein; der kategorische Imperativ ist seiner Modalität nach apodiktisch. Problematisch sind die Imperativen der Geschicklichkeit, der Technik; es sind *Regeln*. Nur auf das Mittel kommt es an, nicht auf den Zweck. „Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind insofern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken.“ Das assertorische Prinzip bezieht sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit, gibt Regeln der Klugheit. Die Regeln der Technik und eigentlich auch die Ratschläge der Klugheit sind analytischer Art, weil das Mittel aus dem Zweck erschlossen werden kann. Das Gesetz der Sittlichkeit ist nicht analytisch, ist auch nicht empirisch; es ist ein synthetischer Satz a priori; man sieht, wie an der Architektur der Vernunftkritik weiter gebaut wird. Dieses sittliche Gesetz ist keine technische Regel, ist kein Rat der Klugheit, ist ein unbedingter Imperativ. „Dieser Imperativ ist also *kategorisch*. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der Sittlichkeit heißen.“

Die Bezeichnung für ein *unbedingtes Moralgesetz* ist bei Kant also in der Weise entstanden, daß er aus guten Gründen das Wort *Gesetz* vermied und den grammatischen Ausdruck *Imperativ* gebrauchte, um in der einfachsten Weise an den Begriff des *Sollens* zu erinnern; daß er sodann aus der logischen Terminologie die Einteilung in kategorische und hypothetische Imperative hernahm. Aber auch den Inhalt dieses obersten Moralgesetzes hat er nur auf logischem Wege gefunden; hat logisch erschlossen, was er natürlich vorher in seiner eigenen Seelensituation vorgefunden hatte. Denn eigentlich ist in dem zweiten Abschnitte der „Grundlegung“ der Inhalt des kategorischen Imperativs doch hypothetisch, ist an eine Bedingung geknüpft, an die Bedingung: daß die Begriffe Sittlichkeit und Pflicht keine Hirngespinste seien. Für die Kritik der praktischen Vernunft wird die Erfüllung dieser Bedingung aufgespart: der Beweis für die Realität der Sittlichkeit. Kant weiß auch ganz gut, daß er zu dem vermeintlich synthetischen Satze seines kategorischen Imperativs nur auf analytischem, auf logischem Wege gelangt ist (S. 96).

Die Formel selbst hat Kant nicht unverändert gelassen; in immer neuen Wendungen sucht er den logisch geforderten einzigen Grundsatz, je nach dem Fortgange der Gedanken, so eindringlich wie möglich auszusprechen.

„Handle nur nach derjenigen Maxi-

me, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde."

„Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum *allgemeinen Naturgesetze* werden sollte."

„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."

„Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstand haben können."

Man hat Kants obersten Grundsatz der Moral rigoristisch gefunden und hat diesen Rigorismus zuerst bespöttelt, dann (nach der historischen Probe von 1813) in den Himmel gehoben; man hat endlich den kategorischen Imperativ als einen untrüglichen Beweis für Kants vorbildliche Moralität hingestellt. Ich glaube, Kants Rigorismus stammt gar nicht aus seiner liebenswürdigen Natur, sondern aus dem Formalismus seines Denkens. Genau genommen hat Kants oberster Grundsatz mit Güte, mit Mitleid, mit Wohlwollen gar nichts zu schaffen; sagt er doch selbst (S. 77), daß nur Wohlwollen aus Grundsätzen einen innern Wert habe, nicht aber Wohlwollen aus Instinkt.[1]) Logisch ist Kant zu seinem kategorischen Imperativ gekommen; und er ist wirklich nur eine Formel geworden, ein leeres Blatt, auf welches die moralischen Gesetze noch zu schreiben sind. Ich habe auf diesen Formalismus in Kants praktischer Philosophie schon einmal (Kr. d. Spr. III, 616) kurz hingewiesen. Auf die Abhängigkeit vom Worte. Schon in den gelegentlichen Beweisen für die Unmoralität etwa der Lüge oder der Unterschlagung spielt das Wort eine ähnliche Rolle wie in dem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes. Du sollst nicht lügen, weil die Wahrheit zum Wesen der Aussage gehört; du sollst nicht unterschlagen, weil die Aufbewahrung zum Wesen des Depositums gehört. Viel tiefer ist eine ebenso leere Tautologie in Kants oberstem Grundsatze der Moral versteckt. „Unverrückbar stand es in seinem Kopfe: das gesuchte oberste Moralprinzip müßte so beschaffen sein, daß es allgemein gültig wäre; dann machte er eines Tages den Saltomortale und verwechselte die Aufgabe mit der Lösung und glaubte sein Gesetz ge-

[1]) Kant wendet sich auch sehr scharf (S. 91) gegen die Berufung auf das moralische Gefühl, „diesen vermeintlichen besondern Sinn", weil das Fühlen keinen so guten Maßstab abgeben könne wie das Denken; aber immerhin sei der moralische Sinn der Sittlichkeit und ihrer Würde näher als der Utilitarismus. Kant nennt Hutcheson, auf den das Prinzip des Altruismus gewöhnlich zurückgeführt wird; man müsse das Prinzip der Teilnehmung an anderer Glückseligkeit mit Hutcheson zu dem von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen. Ich habe bei früherer Gelegenheit (Vergl. Art. *Hemsterhuis' „Organe moral"*) Hutcheson nicht erwähnt, weil es mir dort zunächst um die Beziehungen zwischen Lessing und Hemsterhuis zu tun war; wortgeschichtlich geht aber das organe moral doch wohl auf Hutcheson zurück.

funden zu haben, als er als obersten Grundsatz aussprach: dein Moralprinzip muß allgemein gültig sein können." Das ist der Fluch der wissenschaftlichen Sprache, daß sie uns jenseits aller Erfahrung immer die Aufgabe mit der Lösung verwechseln läßt, sich bei einem Worte beruhigt. So beruhigte sich in unsern Tagen Spencer beim Worte Evolution, das doch nichts weiter ist, als die Frage nach dem gesuchten Gesetze. Man erinnere sich auch daran, wie der alternde Ibsen in der „Frau vom Meere" die Lösung sucht, welche Ellida ohne Zwang, freiwillig zurückkehren ließe; Ibsen findet kein reales Motiv und die Hörer müssen sich bei dem Worte Freiwilligkeit beruhigen. Die meisten großen Worte unserer Sprache, auch wenn sie nicht als Worte des Wahns erkannt worden sind, gelten für eine Antwort, wenn die Frage nur mit dem richtigen Brustton gestellt worden ist; gelten für eine Lösung, wenn die Aufgabe den Forscher ermüdet hat.

Die allzu logische Herstellung des kategorischen Imperativs, der offenbare Intellektualismus von Kants Moral hat also zu einer leeren Tautologie geführt. Es wäre dennoch falsch, die Bedeutung des kategorischen Imperativs für seine Zeit zu unterschätzen. Damals stand das populäre Geschwätz eines Garve in hohem Ansehen; Friedrich II. hatte Garves Übersetzung und Erläuterung von Ciceros Pflichten-Traktätlein persönlich in Schutz genommen; wir wissen jetzt, daß Kant mit seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" ursprünglich eine Polemik gegen Garve verbinden wollte, und der geistreiche Ausfall „wider Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart in Aufsuchung des Prinzips" scheint mir wirklich besonders gegen Garve zu gehen (S. 61). Wir müssen dabei die Notiz Hamanns, daß Kant sich von einem sehr begreiflichen und sehr menschlichen Zorn gegen Garve anregen ließ, völlig unbeachtet lassen; denn die Schrift ist, wenn sie wirklich zuerst als Antikritik gedacht war, jedenfalls hoch über diese kleinliche Absicht hinausgewachsen. Wie in der Kritik der reinen Vernunft, so will Kant auch in der Kritik der praktischen Vernunft und in ihrer Grundlegung erkenntnistheoretische Arbeit leisten; und hat hier wie dort den zweifachen Kampf gegen den leichtgläubigen Dogmatismus und gegen den platten Empirismus aufzunehmen gewagt. Er hat die Begriffswelt, die über den Worten *Pflicht, Wille, Sittlichkeit, Freiheit* stagnierte, von Grunde aus aufgewühlt. Und er hat, wie schon erwähnt, die leere Tautologie des kategorischen Imperativs aus seiner eigenen sittlichen Sehnsucht heraus so neu getönt, daß eine ganze Generation sich an diesem Scheinbegriff erheben konnte.

Die Leerheit des Begriffs hat es nun verschuldet, daß entgegengesetzte Richtungen bewußten Handelns sich auf Kant beriefen oder doch hätten berufen können: der Individualismus und der Sozialismus. Auf der spitzigen Höhe des Individualismus hätte der Übermensch sagen können: ich nehme den kategorischen Imperativ

auch für mich in Anspruch; denn ich handle nur nach derjenigen Maxime, durch die ich zugleich wollen kann, daß sie ein allgemeines Gesetz werde; handelt mein Nebenmensch nach der gleichen Maxime, so schlage ich ihn nieder, ohne ihn darum gering zu schätzen. Auf den kategorischen Imperativ darf sich jede Überzeugung berufen. Der Sozialismus scheint aber mit der Forderung, daß das allgemeine Interesse das individuelle Handeln lenken müsse, dem kategorischen Imperativ ganz vorzüglich zu entsprechen. Simmel (Kant, S. 95) hat geradezu gesagt, der Sozialismus sei „die engere zeitgeschichtliche Form für jenen allgemeinen Imperativ der Sittlichkeit, den Kant zeitlos, weil bloß als logisch-konsequente Deutung des Pflichtbegriffs überhaupt aufstellt.“ Kant hätte wohl den altruistischen Sozialismus als einen der vielen Verkünder des ewigen Friedens freundlicher bewertet als den egoistischen Individualismus, aber beide Prinzipien des Handelns hätte er der Welt der Empirie zuweisen müssen, mit der seine Metaphysik der Sitten nichts zu tun haben will. Die politische und die wirtschaftliche Freiheit des Sozialismus, diese ehrlich negativen Begriffe, reichen an den metaphysischen und darum positiven Begriff nicht heran, zu dem die Freiheit, die innere Autonomie des Willens, bei Kant geworden ist. Trotzdem führt ein Weg, ein Weg von Worten, aus der sittlichen Sehnsucht Kants, die er in seinem kategorischen Imperativ zu dem höchsten moralischen Weltgesetze zu formen gedachte, zu der Soziologie unserer Tage. Unter Friedrich dem Großen, dem skeptischen Pflichtmenschen, war Kants „Grundlegung“ noch entstanden; so logisch, so scholastisch eigentlich, daß man die Herzenssehnsucht nach einem Leben unter guten Menschen hinter dem starren Rigorismus nicht gleich entdeckte. Schiller und Fichte, einem Kant an erkenntnistheoretischer Geisteskraft nicht gewachsen, an Charakterkraft ihm ebenbürtig, verbreiteten dann den Glauben an den kategorischen Imperativ unter der halbgebildeten Menge; und es ist keine Unwahrheit, daß die so schmählich betrogenen Kämpfer um die deutsche Freiheit 1813 (zufällig zuerst in Kants Heimat) vom Glauben an den kategorischen Imperativ mit beeinflußt wurden. Wieder wurde in die leere Tautologie die Sehnsucht starker Menschen eingefühlt. Der Scheinbegriff konnte wirksam werden, weil eine reale Sehnsucht aus ihm zu sprechen schien. Und als aus dem kategorischen Imperativ der Altruismus des Sozialismus wurde, da war wieder eine reale Sehnsucht starker Menschen (wie bei Kant selbst) vorausgegangen und erschloß logisch aus tautologischen Sätzen, was sie hineingelegt hatte.

Schiller, auf dessen radikale Jugenddramen sich der moderne Sozialismus gern beruft, der aber später der Popularisator des formalen kategorischen Imperativs wurde, Schiller, der dann seine Lieblingshelden zu Verkündigern des kategorischen Imperativs machte, wendete Kants oberste Maxime übermenschlich, über die Kraft, gegen

seine eigene Persönlichkeit, und unterlag, wie wir aus einem Zeugnisse Goethes erfahren. Goethes unsystematische Weisheit kann uns wieder einmal über Schiller, auch über Kant hinausweisen. Die Stelle will nicht recht zu den offiziösen Darstellungen passen, die man von der Beziehung Goethes zu Kant und zu Schiller gegeben hat; sie ist aber auch nicht so spöttisch gemeint, wie man glauben sollte. Der Greis Goethe unterhält sich mit Eckermann oder vielmehr zu Eckermann (18. Januar 1827) über Schiller. Von dem Begriffe der Freiheit war das Gespräch ausgegangen. „In seinem reifern Leben, wo er der physischen Freiheit genug hatte, ging er zur ideellen über, und ich möchte fast sagen, daß diese Idee ihn getötet hat; denn er machte dadurch Anforderungen an seine physische Natur, die für seine Kräfte zu gewaltsam waren.“ Das vom Herzog ausgesetzte Gehalt sei für die Existenz der Familie nicht ausreichend gewesen, Schiller habe die Pflicht gefühlt, das Fehlende durch Arbeit zu ersetzen; sein Talent sollte ihm zu jeder Stunde gehorchen und zu Gebote stehen, auch in solchen Tagen und Wochen, in denen er nicht wohl war. „Schiller hat nie viel getrunken, er war sehr mäßig; aber in solchen Augenblicken körperlicher Schwäche suchte er seine Kräfte durch etwas Likör und ähnliches Spirituoses zu steigern. Dies aber zehrte an seiner Gesundheit und war auch den Produktionen selbst schädlich.“

„Denn was gescheite Köpfe an seinen Sachen aussetzen, leite ich aus dieser Quelle her. Alle solche Stellen, von denen sie sagen, daß sie nicht just sind, möchte ich pathologische nennen, indem er sie nämlich an solchen Tagen geschrieben hat, wo es ihm an Kräften fehlte, um die rechten und wahren Motive zu finden. Ich habe vor dem *kategorischen Imperativ* allen Respekt, ich weiß, wieviel Gutes aus ihm hervorgehen kann, allein man muß es damit nicht zu weit treiben, denn sonst führt diese Idee der ideellen Freiheit sicher zu nichts Gutem.“

Denkt man diesen wie behaglich hingeplauderten Worten Goethes ernsthaft nach, so erkennt man vielleicht, daß Kant mit seiner Sehnsucht nach einem einfachen und obersten Moralprinzip, mit seinem Saltomortale über den Menschen hinaus, doch wohl auch ein Kind der Geniezeit war und in seiner Weise mit seinem kategorischen Imperativ den Übermenschen lehrte; und der weise Goethe scheint über Kant und Schiller hinauszuwachsen, wie der Erdgeist über den Übermenschen Faust. Die Moral braucht ja so große, so kategorische Worte. Zwischen den handelnden Menschen aber ist der Mensch in der Hand oft mehr wert als der Übermensch auf dem Dache.

Kinderpsychologie.

I.

In einem Verein für Kinderpsychologie hat Stumpf am Eröffnungstage einen Vortrag gehalten („Philosophische Reden und Vorträge,“ S. 125 f.), der nicht nur den dilet-

tierenden Vätern, Müttern und Tanten nützliche Winke gab über die Methode, die Sinneswahrnehmungen, das Sprechen, das Fühlen und das Wollen der Kinder objektiv zu beobachten; auch die Psychologen und Physiologen von Fach, welche sich seit einigen Jahrzehnten dem Studium der Entwicklung von Kindesseelen widmen, könnten mancherlei von Stumpf lernen. Stumpf macht besonders darauf aufmerksam, daß wir bei der Deutung der Bewegungen und des Gesichtsausdruckes noch sprachloser Kinder die Begriffe hineinlegen, die unsere Sprache für die Selbstbeobachtung der Erwachsenen geschaffen hat; wir deuten Bewegungen der Säuglinge als Ärger, als Schrecken, als Wollen, haben eigentlich aber kein Recht dazu, den Kindern schon solche Gefühle in die Seele zu schieben. Unsere Schlüsse aus den Bewegungen zu ihrer Deutung drehen sich in einem Zirkel. „Kurz, wir interpretieren die Bewegungen und — wir stützen dabei unsere Interpretation auf eben das, was wir interpretieren wollen" (S. 141). Wir hoffen, unsere eigene Psychologie auf die primitivere Kinderpsychologie gründen zu können, aber die Psychologie der Erwachsenen ist wieder die Voraussetzung dessen, was wir über die Beobachtungen an der Kindesseele in fertigen Begriffen aussagen.

Diese Warnung vor Zirkelschlüssen ließe sich auf den ganzen Gebrauch der psychologischen Sprache ausdehnen, ja auf den Gebrauch der wissenschaftlichen Sprache überhaupt; immer muß der Forscher nach der neuen Beobachtung zunächst die Begriffe gebrauchen, die er vor der Beobachtung brauchen gelernt hat. Er kann den Inhalt einzelner Begriffe wohl erweitern oder einengen; bevor er aber einen größern Teil der erlernten Sprache umzulernen imstande war, muß der arme Teufel sterben. Beim Studium der Kinderpsychologie ist das Verhältnis nur darum leichter klar zu machen, weil da schon die bildliche Anwendung der Grundbegriffe in die Augen springt. Das was wir mit dem alten Worte etwa die Seele nennen, ist doch offenbar beim neugebornen Kinde, beim Säugling und noch lange nachher nicht das gleiche wie unsere sogenannte Seele. Der Keim in einer Eichel ist noch kein Eichbaum; das schlafende Auge eines Rosenstocks ist noch keine Rose. Wie der Mensch vor der Pubertät weder äußerlich noch innerlich ein erwachsener Mensch ist. Wir haben gelernt, daß wir den Seelenbegriff metaphorisch erweitern, wenn wir von einer Tierseele, von einer Pflanzenseele reden, wenn wir gar mit dem Panpsychismus die unorganische Natur beseelen. In ganz ähnlicher Weise dehnen wir den Seelenbegriff aus, sobald wir dem Kinde eine Menschenseele zuschreiben, wenn wir Äußerungen des Kindes mit Worten aus unserm Sprachschatz benennen. Beinahe so wenig, wie wir das Seelenleben einer Pflanze, eines Schmetterlings, ja unseres Hundes kennen, so wenig wissen wir, was im Bewußtsein eines Säuglings vorgeht. Hält der Hund seinen Herrn für einen Sklaven-

halter, für einen Gott, oder für einen Koch? Der Hund könnte es wahrscheinlich selbst nicht sagen, auch wenn er unsere Sprache besäße.

Der Hauptunterschied zwischen Tier und Kind besteht nun darin, daß das Tier bestenfalls nur einige wenige Bruchstücke der Menschensprache verstehen lernt, niemals die Sprache gebrauchen, daß dagegen das Menschenkind langsam die Worte der Muttersprache so vollständig wie die Eltern verstehen lernt, die Wörter zuerst aus dem Vorrate seines ganz andern Seelenlebens füllt, sie dann wieder langsam in dem gleichen Sinne wie die Erwachsenen brauchen lernt, und endlich wie die Erwachsenen glaubt, an den schwebenden, verschwimmenden Wörtern eindeutige Zeichen der Wirklichkeitswelt zu haben.

Wird also der Versuch, aus Beobachtungen der Kinderseele zu Fortschritten in der Psychologie zu gelangen, nur sehr geringe Erfolge bringen, so kann dagegen der Grundfehler dieser Beobachtungen, eben das Metaphorische an der Menschensprache, ganz gut eingesehen werden, wenn man das Metaphorische, meinetwegen das Dichterische an der Kindersprache beobachtet.

II.

„Der Mond ist ausgelöscht," rief ein Kind, als der Vollmond hinter einer Wolke verschwunden war. „Der Mond ist kaput," hörte ich selbst ein Mädchen von fünf Jahren sagen, da das erste Mondviertel am Himmel stand. Die erste Äußerung hat beinahe altfränkisch poetischen Klang, die zweite mutet eher naturalistisch an. In beiden Fällen war die Dichterphantasie des Kindes unbewußt tätig.

Die Ähnlichkeit der Kindersprache mit der Dichtersprache, der Kindergenialität mit der Dichtergenialität ist sicherlich bemerkt worden, seitdem es denkende Mütter und Väter unter den redenden Menschen gab. Über den Ursprung dieser Ähnlichkeit aber und über die Bedeutung der Kindersprache für die Sprachgeschichte hat man in älterer Zeit nicht nachgedacht. Es wäre unter der Würde der Wissenschaft gewesen, sich um das Treiben der Kinder zu bekümmern. Nicht viel über hundert Jahre reicht die ernsthafte Beobachtung der Kindersprache zurück. In Deutschland war auch auf diesem Felde Lessing vielleicht (neben Hamann) der erste Anreger. In einer versteckten Anmerkung, in den Zusätzen zu Jerusalems „Philosophischen Aufsätzen" sagte er: Der erste Mensch könne ebenso zur Sprache gelangt sein, wie noch jetzt alle Kinder dazu gelangen müssen.

Gegenwärtig gibt es eine reiche Literatur, die Notizen aus der Kinderstube der Sprachwissenschaft dienstbar machen möchte. Spencer und Darwin, besonders aber die deutschen Systematiker (Fritz Müller) haben den bestechenden Gedanken populär gemacht, daß die Entwicklung des Einzelwesens einen kurzen Abriß darbiete von der endlosen Entwicklung der organischen Welt. Man möchte die Entwicklung des Menschen aus der ersten lebenden Zelle mit Hilfe der embryonischen Entwicklung er-

klären, die Phylogenie aus der Ontogenie, wie man gelehrt sich ausdrückt. Und was für die Biologie angenommen wird, das soll auch für das Leben der Sprache gelten. Psychologen und Physiologen, Lehrer und Ärzte führen sorgsame Tagebücher über die Sprachentwicklung ihrer Kinder und bilden sich oft ein, durch dieses neueste alexandrinische Bemühen dem Geheimnisse der menschlichen Ursprache näher zu kommen. In England, Frankreich und Deutschland werden solche Beobachtungen am fleißigsten gesammelt. Es braucht außer an Darwin selbst nur an Romanes, an Taine, Egger und Perez, an Preyer und Stumpf erinnert zu werden. Je „voraussetzungsloser" der Sammler den Äußerungen des Kindes gegenübertritt, desto mächtiger schwillt die Notizensammlung an, desto kleiner wird aber leider der Nutzen für die Sprachwissenschaft. Einzelne glücklich erlauschte Kindesworte können lehrreicher sein als die pedantischen stenographischen Berichte, welche doch vergebens versuchen, die Sprachentwicklung auch nur eines einzelnen Kindes vom ersten Lallen bis zur syntaktischen Beherrschung der Sprache der Nachwelt zu überliefern.

Aus diesem Alexandrinismus können nur solche Sprachphilosophen herausführen, welche die Besonderheiten der Kindessprache unter einem bestimmten Gesichtspunkte betrachten. Zu ihnen gehört Alfred Biese, der in seiner „Philosophie des Metaphorischen" zuerst energisch auf das Metaphorische oder Dichterische in der kindlichen Phantasie hingewiesen hat. Wenn wirklich die Metapher oder das dichterische Bild der Ursprung und das Wesen aller Sprache ist (wie ich glaube und behaupte), wenn alle Sprachentwicklung von den Urzeiten bis zur Gegenwart sich in Metaphern oder Bildern vollzieht, dann ist es ja nicht wunderbar, daß beim Kinde im Beginne der sprachschöpferischen Tätigkeit die dichterische Phantasie ganz besonders vorherrscht.

Professor Meumann hat in seiner Abhandlung „Die Sprache des Kindes" mit viel Belesenheit und Systematik den Versuch gemacht, eine wohldurchdachte strenge Methode in die Kinderstube zu bringen. Die Bedeutung des Metaphorischen für die Kindersprache und für die Sprache überhaupt hat er dabei gründlich mißverstanden. Er meint (S. 63), ein Kind von drei Jahren könne keine Bilder schaffen, weil noch der Schulknabe von sechs Jahren die Schulmetaphern seiner Lehrer nicht leicht verstehe. Er sieht den Unterschied nicht zwischen der unbewußten Bildersprache des Kindes und dem künstlichen, methodischen Metaphernbau der Schulrhetorik. Ebenso gut könnte er einem dreijährigen Kinde die offenkundige dichterische Phantasie absprechen, weil es ja Vischers „Ästhetik" noch nicht lesen und verstehen könne. Wir müssen uns hüten, die Begriffe der Erwachsenen ohne leise Abtönungen auf das Seelenleben des Kindes anzuwenden.

Der dichterischen Phantasie ist z. B. die Lüge, ist das Spiel verwandt. Wir werden aber dem Kinde nicht das

Unrecht tun, jedesmal ein bewußtes Lügen, ein bewußtes Spielen anzunehmen. Ein Kind, wenn es aufgewickelt sein wollte, nur um der größern Freiheit willen, gab die bestimmten Grunzlaute von sich, durch die es sonst mit vollem Rechte das Aufwickeln und Trockenlegen verlangen durfte. Viele Kinder wiederum kennen gegen das Ende des zweiten Lebensjahres schon das Spiel, eine leere Tasse zum Munde zu führen oder aus einer leeren Kanne scheinbar eine leere Tasse zu füllen. Nur pedantischer Wortaberglaube wird das dem bewußten Lügen oder dem bewußten Spielen der Erwachsenen gleichsetzen. Wohl aber könnte man das Spielen mit der leeren Tasse entfernt mit der Tätigkeit eines Dramatikers vergleichen; die Kinder führen sich damit selbst ein Theaterstück auf, und wahrscheinlich fehlen dabei nicht einmal die Gefühle der Illusion und der Spannung.

Jede Mutter, jeder Vater, jeder Kinderfreund kennt lustige und hübsche Äußerungen von Kindern wie: „Der Mond ist ausgelöscht". Es sind Kinder von drei bis fünf Jahren, die so sprechen. Solche Sätze sind mitunter schon fertige Dichtungen. Viel tiefer in die Psychologie der Kindesseele müßte es führen, könnte man das Erwachen der kindlichen Seele von Anfang an verfolgen und dann das Metaphorische oder das Dichterische schon im ersten gesprochenen Worte nachweisen. Ganz vorsichtig und mit jedem Vorbehalt möchte ich ein Beispiel geben.

Das Verfolgen „von Anfang an" ist natürlich nicht wörtlich zu nehmen. Das Kind entsteht nicht mit der Geburt; es erwacht in dieser Stunde nur, es erwacht aus einem bald traumlosen, bald von unvorstellbaren Träumen belebten Schlafe. Das Kind im Mutterleib ist nach neueren Untersuchungen nicht ganz ohne Sinneseindrücke. Gehör und Gesicht können freilich noch nicht ganz geweckt sein; auch stehen dem Gebrauche dieser beiden Organe, selbst wenn sie in ihren Nervenbahnen schon völlig bereit wären, allerlei Hemmungen entgegen. Dagegen hat das Kind im Mutterleibe vielleicht schon ein Analogon zu den späteren Geschmacksempfindungen, höchstwahrscheinlich schon Tast- und Wärmeempfindungen. Die Seele, um das weite Wort zu gebrauchen, ist bei der Geburt ein völlig unbeschriebenes Blatt nicht mehr.

Nicht nur für die Mutter, sicherlich auch für das Kind ist die Geburt mit Schmerzen verbunden. Die zarte Haut hat gelitten, die kalte Umgebung berührt unangenehm, das neu zu lernende Atmen beängstigt und strengt an. Und einige Stunden später meldet sich auch der Hunger zum erstenmal. Die Sprachwerkzeuge des Kindes lassen sich vernehmen, sofort, früher noch als der Hunger sich meldet. Das Neugeborene schreit oder wimmert. Der Schrei oder das Wimmern ist ein Reflexlaut der Sprachwerkzeuge, ist noch nicht Sprache.

Zwei Monate später weiß das Kind aus Erfahrung, daß es durch sein Schreien oder Wimmern die Brust oder die Flasche herbeirufen oder herbeizaubern kann. Die hervorgebrachten Laute haben einen Zweck, einer-

lei, ob den der Mitteilung oder den der Zauberei. Das Schreien ist so zur Sprache geworden. Es ist Sprachlaut, wenn auch nicht Sprachwort. Bis dahin hat es noch gute Weile.

Das Kind ist etwa anderthalb Jahre alt, bevor es für Milch „Mimi" sagen gelernt hat. Mimi ist durch unbewußten Lautwandel aus Milch entstanden; weniger fachmännisch ausgedrückt: das Kind hat das gehörte Wort falsch nachgesprochen. Aber auch die Bedeutung von „Mimi" entspricht nicht dem, was die Erwachsenen bei Milch denken. Das Kind stellt sich bei Mimi gewiß oft die süße Flüssigkeit vor oder auch die süße, warme, weiße Flüssigkeit. Dann stellt es sich wieder die Mutter oder die Amme vor, die ihm einst im weichsten Nest die Nahrung hat ins Mäulchen fließen lassen und die ihm jetzt noch die Milch an den Mund setzt. Oder es stellt sich seinen eigenen Mund oder sein Mäulchen vor; hat doch der Mund bei „Mimi" die beste Arbeit zu leisten.

Eine kleine Welt liegt also in dem ersten Sprachworte Mimi: ein sinnlicher Gegenstand, seine Eigenschaften, eine Tätigkeit; dazu noch nacheinander Kummer, Sehnsucht und Freude. Das Kind unterscheidet nicht deutlich zwischen den Vorstellungen Mama, Amme, Mund, meinetwegen auch mollig und mummeln. Alle diese Vorstellungen gehen ineinander über wie alle diese Laute, die vielleicht „verwandt" sind, einander ähneln. Das erste Sprachwort „Mimi" drückt also gar keinen fest definierbaren Begriff aus, sondern eine Stimmung, die Stimmung der Lust am Milchtrinken. Und da träfe es sich sehr gut, wenn von mir schon nachgewiesen worden wäre: daß die menschliche Sprache zwar ein elendes Werkzeug für die Erkenntnis, aber ein vorzügliches Werkzeug für die Poesie sei, daß die Worte der menschlichen Sprache gerade durch das Verschweben und Verschwimmen ihrer Bedeutungen besser als jedes andere Kunstmittel zur Darstellung von Stimmungen taugen. Und es ist beinahe gleichgültig, ob das erste Sprachwort des Kindes „Mimi" war und ein Idyll auslösen half, ob es „Mama" war und schon mehr mit der bildenden Kunst, mit der Porträtvorstellung zu tun hatte, ob es „mumm" war und mehr eine Handlung in den Mittelpunkt stellte.

Wer nicht gern glauben möchte, daß dergestalt metaphorische, dichterische Anschauung schon mit dem ersten Worte des Kindes untrennbar verbunden sei, der denke doch daran, wie das Kind nach Stillung seines Hungers sein Wort wiederholt, um die ganze schöne Geschichte zusammenzufassen, zu berichten, spielerisch, behaglich. Was eben ein höchst wichtiger Vorgang war, wird zum spielerischen Drama oder Epos, je nachdem; was eben erlebt worden ist, wird dichterisch nacherlebt, mit dem gleichen Worte. Ich habe anderswo gezeigt, wie lange vor dem ersten Sprachworte auch das Hungerweinen des Kindes sich zur Sprache umwandeln kann, zu einer Erzählung, zum ersten Zwiegespräch zwischen Mutter und Kind.

So kann das scharfe Aufhorchen

auf die geringste Sprachäußerung des Kindes Beiträge liefern für die Grundwahrheit: daß der Ursprung und das Wesen der Sprache metaphorisch oder bildlich ist. Es schadet also nicht, wenn darüber hinaus Fachleute an ihren eigenen Kindern Versuche anstellen, wenn ganze Bibliotheken entstehen, die die Entwicklung von individuellen Kindersprachen massenhaft aufzeichnen; es schadet nicht einmal, wenn die Sache ein bißchen sportmäßig getrieben wird. Wir gewinnen doch unzählige Beispiele, die das Dichterische in der einfältigen Kindersprache immer von neuen Seiten aufzeigen.

Nur bilde man sich nicht ein, daß der Nutzen für die Sprachgeschichte (und Sprachwissenschaft wird seit Hermann Paul nicht viel mehr sein wollen als Sprachgeschichte) eine irgend ähnliche Bedeutung haben könne. Die Kinder sind „Schaffende", insofern sie kleine Dichter sind; Sprachschöpfer sind sie nicht. Was sie etwa an neuen Worten dadurch erfinden, daß sie die Worte der Muttersprache falsch deuten und falsch nachsprechen, das geben sie selbst bald wieder auf, trotzdem es die Eltern liebevoll zu erhalten suchen. Die Mutter möchte noch jahrelang in der Kinderstube „Mimi" sagen. Aber bereits das vierjährige Kind schämt sich seiner Kindersprache und freut sich, wenn es „Milch" sagen gelernt hat, wie sich der Knabe der ersten Hosen freut. Wo Ansätze zu neuer Sprachschöpfung vorhanden sind, da läßt sich freilich eine Anwendung auf die Ursprache der Menschheit machen, aber nicht in dem Sinne, daß aus den Zufallslauten der Kinder etwas über die legendare Ursprache auszumachen wäre. Diesen Versuch hat schon der ägyptische König umsonst angestellt, der (nach Herodotos) zwei Kinder so aufziehen ließ, daß kein menschlicher Laut von ihnen vernommen werden konnte. Das erste Wort, das sie nach zwei Jahren sprachen, sollte darüber entscheiden, wo die älteste Sprache, wo das älteste Volk der Erde wäre. Nur ein Beispiel für die Entstehung der Sprache boten die armen ägyptischen Kinder. Nur Beispiele für die Anfänge der Sprachgeschichte können auch die vermeintlichen oder wirklichen Neuschöpfungen geben, die seit dreißig Jahren in unsern Kinderstuben gesammelt werden. Was Pharao Psammetich nicht wußte, als er jenen Kinderversuch vornahm, das wissen auch heute noch wenige Menschen: daß Sprachgeschichte eine Zufallsgeschichte ist, ein Ausschnitt aus der allgemeinen Zufallsgeschichte der Menschheit.

Nun ist aber die Sprache des Kindes die Grundlage der Sprache, welche der erwachsene Mensch redet. Aus der Sprache des Erwachsenen ist gewöhnlich die Phantasie verschwunden, wenn dieser nicht etwa ein Dichter ist, und wenn wir ferner von den unzähligen Fällen absehen, wo uralte Phantasie zu einer bloßen Redensart versteinert und verstaubt ist. Was ist da geschehen? Dasselbe, was in der organischen Welt geschieht, wenn die Formen sich in der Hauptsache wiederholen, in Nebensachen sich verändern. Die Ursachen der Wieder-

holung und der Änderung nennt man jetzt Vererbung und Anpassung. Weil Sprache aber nur aus flüchtigen Bewegungen besteht, die leichter auszuführen sind als organische Formen, vollziehen sich die Wiederholungen und die Änderungen der Sprache viel schneller als die sog. Entwicklung der Organismen. Und ein zweiter Unterschied kommt hinzu: nicht nur die Wiederholungen, sondern auch die Änderungen, die Anpassungen an den neuen Lernstoff sind, lassen sich auf Nachahmung zurückführen. Unabhängig von der Nachahmung sind nach Form und Inhalt nur die Wörter der Kindersprache, die von der Phantasie des Kindes gebildet oder umgedeutet worden sind; und gerade diese eigenen Schöpfungen haben die Neigung, sich der Gemeinsprache und dem Gemeindenken anzupassen, d. h. zu verschwinden. Das Kind hört auf mit der Sprache zu spielen. Auch hier gibt es eine merkwürdige Analogie mit der ältern Sprache der Naturwissenschaft. Man nannte früher die unerklärlichen Schöpfungen der Naturphantasie, die Änderungen oder Varietäten von Tieren und Pflanzen, *Spiele* der Natur oder Spielarten; auch diese Spielprodukte waren unfruchtbar, hatten die Neigung, wieder zu verschwinden.

Die Unfruchtbarkeit der sogenannten schlechten Arten ist bis heute nicht erklärt; aber die Unfruchtbarkeit oder die Unhaltbarkeit der eigenen, phantastischen, spielerischen Kinderwörter ist im Wesen der Sprache selbst begründet. Eine Sprache, die nicht zwischen den Menschen ist, ist für den Zweck der Sprache unbrauchbar. Das Kind muß auf sein Eigentum in der Sprache verzichten, wenn es die Muttersprache gebrauchen will. Das alltäglichste Beispiel ist vielleicht das beste. Das Kind von anderthalb Jahren sagt *tul* und meint: ich will auf den Stuhl hinaufgehoben werden. Mancher Satz der griechischen Weisen und der neuern Philosophen ist so ein phantastisches Kinderwort, gefüllt mit einer Sehnsucht, verstanden allein vom Erfinder; nachher kommt die Geschichte der Philosophie und übersetzt das phantastische Wort in die Gemeinsprache der Philosophie, so daß die eigene Schönheit des alten Satzes zum Teufel geht, mit dem Spiritus, und nur das Phlegma bleibt.

III.

Wir wissen nicht, was die Begriffe oder Worte der Menschenmoral eigentlich bedeuten; wir wissen ganz bestimmt, daß diese Begriffe der Menschenmoral nur ganz sinnlos auf Tiere angewandt werden. An sich ist ein Tiger, weil er gern Menschen frißt, nicht böser als ein Lamm. Die Menschen halten aber ihre Sprache für sehr wertvoll, halten die unverständlichen Moralwörter für noch wertvoller als die andern Wörter und begehen darum den doppelten Fehler: ganz kleine Kinder die unverständlichen Moralwörter nachplappern zu lassen und dieselben Wörter auf diese Kinder anzuwenden. Das Nachplappern der Wörter hat die gleichen üblen Folgen wie das allzu frühe Eintrichtern anderer Dogmen, der eigentlich religiösen. Man pflegt doch auch sol-

che Sätze, die sich später besser verifizieren lassen, wie z. B. den pytagoräischen Lehrsatz, das Kind nicht nachsprechen zu lassen, bevor es sie verstehen kann.

Eines der ersten Gebote, dessen Erfüllung sogar man vom kleinen Kinde verlangt und mit brutalen Strafen durchzusetzen sucht, lautet: du sollst nicht lügen. Alle Kindertränen, die um dieses Dogmas willen geflossen sind, seitdem es dumme Eltern auf Erden gibt, sollten zusammen vielleicht nicht weniger Mitleid erregen als die Opfer der Ketzerverbrennungen. Die Ketzerverbrennungen aber haben aufgehört; nur die Kinder werden nach wie vor geprügelt, weil sie lügen.

Ich glaube, es ist den Eltern, die sich das Richteramt anmaßen, nur sehr bequem, von ihren armen Kindern wahre Aussagen zu erzwingen. Wie die amtlich angestellten Richter die wahre Aussage unter den Eid gestellt haben, um die unwahre Aussage mit furchtbar hohen Strafen belegen zu können. Um des Prozesses willen, der doch um der Menschen willen da sein sollte; nicht die Menschen um des Prozesses willen. (Vgl. Art. *Eid.*) So sollten die Kinder doch höchstens geprügelt werden, wenn es den Kindern Vorteil bringt, nicht um der Bequemlichkeit der Eltern willen. Die Eltern glauben aber an das Dogma von der Entsetzlichkeit der Lüge. Kein Mensch spricht immer die Wahrheit; nur die armen Kinder sollen immer die Wahrheit sprechen.

Seit den dankenswerten Untersuchungen über die Zuverlässigkeit der Erinnerung, die von Binet und William Stern angestellt worden sind, könnten Eltern und andere Richter wissen, wie es um die Psychologie der Aussage steht. Die Wahrnehmungen auch des erwachsenen und besonnenen Menschen sind, wenn sie nicht von der Aufmerksamkeit besonders kontrolliert werden, so vielen Täuschungen unterworfen, daß ein Gewissenhafter jede Zeugenaussage verweigern sollte, die für einen andern schmerzliche Folgen haben könnte. Die Aussagen der Kinder sind noch um soviel unrichtiger, als die Rolle der Phantasie im Kindesalter größer ist. Die Kinder sind darum der Suggestion weit mehr unterworfen. Selbst bei den Experimenten, die von wohlmeinenden Pädagogen für die Kinderpsychologie an Tausenden vonSchulkindern angestellt worden sind, muß der Experimentator damit rechnen, daß die Kinder die Unwahrheit sagen. Bei Suggestivfragen antwortet oft die Mehrzahl der Kinder mit einer Unwahrheit. Auch für solche objektive Unwahrheiten, die doch ganz gewiß noch nicht Lügen sind, werden die Kinder von pedantischen Vätern oft gestraft.

Zur Lüge wird die Unwahrheit, wenn sie im Bewußtsein das Mittel zu einem Zwecke ist. Gewiß haben die Kinder eine Neigung, um eines kleinen Vorteils willen zu lügen, besonders leicht, um ihre Eitelkeit zu befriedigen. Und weil sie weniger erfahren sind als die Erwachsenen, so lügen sie beinahe noch häufiger und sind noch leichter zu ertappen als die Erwachsenen.

Wenn man ein Kind um einer

Lüge willen, meinetwegen nur um einer bewußten Lüge willen (was wissen wir vom Bewußtsein des Kindes?) brutal abstraft wie für ein Verbrechen, so begeht man da außer andern Ungerechtigkeiten auch noch einen schweren Fehler gegen die Erkenntnistheorie. Weil das schlecht definierte Wort Lüge in besonders qualifizierten Fällen mit dem Gefühlstone der Verachtung belegt worden ist, darum soll *jede* Lüge eine unverzeihliche Sünde sein. Weil das Wort *Lüge* existiert, darum werden Kinder gemartert, trotzdem eine endlose Reihe höchst ungleichwertiger Handlungen mit dem gleichen Worte bezeichnet werden. Es gibt eine Lüge, die in Wahrheit unverzeihlich ist, eine Niederträchtigkeit, die eigentliche Sünde gegen den hl. Geist: die Verleugnung der entscheidenden eigenen Überzeugung; aber diese Sünde können Kinder gar nicht begehen. Es gibt auf der untersten Stufe der Lügenleiter die Lügen der Phantasie, die im Grunde nur Übungen der Phantasie sind; es ist läppisch und wortabergläubisch, auf diese Lügen, und wenn sie Münchhausiaden wären, das moralische Wertmaß überhaupt anzuwenden; den Erwachsenen können sie lächerlich machen, das Kind übt sich an ihnen vielleicht zum Künstler hinan. Zwischen der liebenswürdigen Lüge der Phantasie und der niederträchtigen Verleugnung einer Überzeugung gibt es eine Menge Fälle, in denen die Lüge den Motiven des Hungers, der Liebe oder der Eitelkeit gehorcht, eine Waffe ist im Kampfe ums Dasein, die wohlfeilste und schwächste Waffe. Einzig und allein von den Umständen hängt es ab, ob man diese Art der Lüge (man könnte sie immer Notlüge nennen), beim Erwachsenen billigt oder entschuldigt, ob man sie bedenklich oder häßlich findet; nur das arme Kind soll in seinem kleinen Kampfe ums Dasein nie und unter keinen Umständen lügen dürfen; so verlangt es die Bequemlichkeit der Eltern und der Lehrer, und auch diese Bequemlichkeit nennt sich Moral.

IV.

Wenn nur einige wichtige Ergebnisse der neuern Kinderpsychologie Gemeinbesitz des Volkes geworden wären, so hätte es um der armen Kinderseelen willen ernsthaftere Kämpfe geben müssen, blutigere Revolutionen als um die beste Regierungsform, um Standesvorrechte, um Gleichheit bei den politischen Wahlen und um die Biersteuer. Trotz aller Agitationen unserer besten Pädagogen ist aber die Massenschule des modernen Staates, dazu die angebliche Selekta, die als Mittel- und Hochschule die Söhne der regierenden Klassen zum Versehen von Regierungsstellen abrichtet, wesentlich dort stehen geblieben, wo die scholastische Schule des weltfeindlichen Mittelalters stand. Ich werde zu zeigen haben (vergl. Art. *Schule*), daß heute noch wie in den alten Rhetorenschulen Worte ohne Sachen gelehrt werden. Daß das Sprechenlernen, welches wirklich die Hauptaufgabe einer zehn- bis zwanzigjährigen Schulzeit ist, wenn man nur eine gewisse

Identität von Denken und Sprechen erkannt hat, durch das Wesen der Schule ausgeartet ist zu einem Schwatzenlernen; im Fortschritte der Kultur zu einem Schwatzenlernen nach der Schriftsprache.

Man wird mir einwenden wollen, daß seit Jahrhunderten, besonders seit Comenius, von allen ernsthaften Schulmännern und Kinderfreunden die Forderung gestellt wird: *Sachen, nicht Worte*. Die Forderung wird von den Reformatoren gestellt, von den Organisatoren der Massenschule wird sie reglementiert, von der Praxis wird sie verhöhnt. Die Menge des toten Lernstoffs ist zu groß, als daß außer den Worten auch noch die Sachen im Gedächtnisse haften könnten. Unbrauchbare Sachen sind auch nur Worte. Damit bin ich bei der Bedeutung des Gedächtnisses angelangt und bei der Behandlung oder Mißhandlung, welche das Gedächtnis durch die Schablone der Schule erfährt.

Oft genug und ausführlich genug habe ich darauf hingewiesen, daß alle Rätsel des Seelenlebens zurückgeschoben werden können auf das Rätsel des Gedächtnisses. (Vergl. besonders Kr. d. Sp. I² S. 448ff.) Es hätte der neuern Experimentaluntersuchungen gar nicht bedurft, um aus wenigen guten Beobachtungen die Schlüsse zu ziehen, auf die es der Kinderpsychologie ankommt: die eigentliche Lernfähigkeit des Gedächtnisses, die Memorierkraft, wächst langsam bis zu der Zeit der Pubertät, um dann nach einigen Jahren des Stillstandes nachzulassen; die Kapazität des Gedächtnisses, oder wie man die Kraft des Festhaltens nennen will, wächst dann weiter, bis gegen das dreißigste Jahr etwa; die Kraft, das Gelernte und Festgehaltene zu verarbeiten, bleibt bei gut veranlagten Menschen bis in ein hohes Alter stabil. Da es sich nun für jede Tätigkeit nur um die Verarbeitung des gesammelten Lernstoffs handelt, da das Festhalten natürlich in einem umgekehrten Verhältnisse zu der Menge des memorierten Lernstoffs steht, da die eigentlichen Memorierjahre in die Schulzeit fallen, so wäre es die erste Pflicht der Schulorganisatoren: aus dem unendlich großen möglichen Lernstoff den für das Leben brauchbaren auszuwählen. Und hier wird das schwerste Verbrechen an der Seele des Kindes begangen. Nicht nur beim Religionsunterricht, wo tote Bibelsprüche und tote jüdische Könige auswendig gelernt werden müssen; auch sonst, bis in die Hochschule hinein, wird nicht für das Leben memoriert, sondern für die Schule, für die Prüfung, für das Vergessen. Zahlen und Wörter, welche nur dann mit irgend einem Nutzen behalten werden können, wenn sie durch die Einübung beim Verarbeiten von selbst behalten werden, sollen memoriert werden: in der Volksschule, im Gymnasium, auf der Hochschule. Es ist wie ein Racheakt: womit die Lehrer gemartert worden sind, damit martern sie den Schüler.

Man verliere nur nicht aus den Augen, worauf es ankommt. Für die Verarbeitung des Forschers wie des Landmanns brauchbaren Lernstoff

einzuprägen: das Kind im Denken zu üben. Ein alter pädagogischer Satz hat längst die richtige Regel gefunden: multum, non multa. Das viele Memorieren beeinträchtigt das Festhalten, das doch die erste Bedingung alles eigenen Bearbeitens ist.

Ja, wenn wirklich die mechanische Übung des Gedächtnisses eine Stärkung des Gedächtnisses wäre, wie die Übung der Muskeln bis zu einem gewissen Grade eine Stärkung der Muskeln ist! Dann könnte man hoffen, daß das gestärkte Gedächtnis den unbrauchbaren Memorierstoff der Schule nachträglich durch brauchbaren Lernstoff ersetzen würde. Aber die Lernkraft des Gedächtnisses ist während der Schulzeit auf ihrer Höhe, wie wir wissen, und läßt dann nach; der Mißbrauch, der mit der Lernkraft getrieben wird, läßt sich nie wieder ersetzen.

Bei den Versuchen, die Lernkraft der Schüler festzustellen, ist besonders eine Methode seelenloser Psychologen bemerkenswert. Man macht psychologische Experimente nach dem Muster der Versuche in physikalischen Laboratorien; worauf es dem Forscher nicht ankommt, das soll ausgeschaltet werden. So müssen die Versuchskinder, als ob sie chemische Elemente wären, völlig sinnlose Silben auswendig lernen, damit jede mögliche Assoziation, also das Denken, ausgeschaltet werde. Es werden psychologische Versuche gemacht durch Erzwingung einer Tätigkeit, die in der psychologischen Wirklichkeit niemals vorkommt. Bessere Beobachter haben längst bemerkt, daß solche Versuche irreführen müssen; was keinen Sinn hat, das wird schwerer gemerkt, als was einen Sinn ergibt. Niemand aber schützt die armen Kinder davor, daß die Schule auch im Ernste so mit ihnen experimentiert; die Kinder müssen außer einigem Brauchbaren sehr viel mehr Sachen memorieren, die für sie nur Worte sind, Worte, die sie nicht assoziieren können, sinnlose Silben wie die der psychologischen Versuche.

Ich möchte den Zustand, unter welchem die armen Schulkinder seufzen, durch ein Bild illustrieren. Ein Vater möchte seinem Sohne das Mittel zum Reichwerden hinterlassen. Der Vater selbst hat nicht gelernt, daß eigenes Denken und eigene Tatkraft das beste Mittel sei. Er meint, das Gedächtnis sei wie ein Geldkasten: der Schatz werde um so größer, je mehr man hineintut. Was er ererbt hat, was er hinzuerworben hat, das will der gute Mann seinem Sohne hinterlassen. Er hat ja nichts verbraucht, nichts verbrauchen können. Der Schatz ist eine Münzensammlung. Freilich, wenn der Schatz aus gemünztem Golde bestünde, dann wäre der Wert nicht klein; die Münzen hätten ihren Goldwert beim Schatzamt, beim Kenner noch einen Liebhaberwert dazu. Aber die Münzensammlung des Vaters besteht zum größten Teile aus Scheidemünzen, aus Banknoten und Assignaten, die längst außer Kurs gesetzt worden sind, und die überdies wegen ihres massenhaften Vorkommens auch vom Kenner nicht geschätzt werden. Der Sohn ist um sein Erbe betrogen

worden. Beinahe so wie das Kind, welches die Kultur des vorausgegangenen Geschlechts in bloßen Worten mitgeteilt erhält.

Die Kinder sind Nachahmer par excellence. Als die Erwachsenen, die auch damals „Christen waren, wie sie Deutsche und Franzosen waren“ (Montaigne), Kreuzzüge veranstalteten, um einiger Wörter willen, da ahmten das die Kinder mit einem Kinderkreuzzuge nach; heute spielen die Erwachsenen mit Revolutionen, auch von Schülerrevolten hört man mitunter; vielleicht vereinigen sich die Kinder zu einer großen Kinderrevolution gegen die Wörter der Schule.

Konditionismus. — Seit Hume ist in der Philosophie, seit R. Mayer ist besonders in der Naturphilosophie eine Tendenz zu beobachten: man will den Begriff der Ursache (*causa*) mehr und mehr durch den Begriff Bedingung (*conditio*) ersetzen. Noch Ostwald (Naturphilosophie[2] S. 299) glaubte sich darauf beschränken zu dürfen, nur eine bestimmte Gruppe von Ursachen lieber *Bedingungen* eines Geschehnisses zu nennen. Neuerdings hat Verworn („Die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis“, S. 15f. u. 44) fast ganz im Sinne Humes den Ursachbegriff zu eliminieren und für den alten Kausalismus das neue Wort Konditionismus einzuführen gesucht. „Der Konditionalsatz ist das allgemeine Darstellungsschema für alle Gesetzmäßigkeit. Er allein ist imstande, eine Erkenntnis in streng erfahrungsgemäßer Weise ohne irgend welche Zutat eines Deutungsversuches zum Ausdruck zu bringen.... Diese Einkleidung aller Gesetzmäßigkeit in die konditionale Form ist eigentlich völlig selbstverständlich... *Kausale* Gesetzmäßigkeit ist spekulative Mystik, *konditionale* Gesetzmäßigkeit ist Erfahrung.... Eine genaue Beobachtung zeigt, daß in *keinem* Falle ein Vorgang zustande kommt durch *Einen* einzigen Faktor. ... Läßt man den Gedanken, daß ein Vorgang durch eine einzige *Ursache* bewirkt werde, fallen und gesteht man zu, daß es zwei oder mehrere Ursachen sind, die den Vorgang herbeiführen, dann verliert der Begriff der Ursache seinen Sinn, und wird identisch mit dem Begriff der Bedingung.... Die Dinge bedingen sich untereinander und alle Wissenschaft kann, wenn sie exakt sein will, nur in der Feststellung ihrer gesetzmäßigen Abhängigkeitsverhältnisse voneinander bestehen. Also wenn man durchaus einen Ismus haben will: nicht *Kausalismus* sondern Konditionismus.“

Ich glaube, und fürchte es nicht einmal, daß dieses neue Wort Glück haben wird. An die Stelle eines ausgelaugten Begriffs mag ein jüngerer, ein kräftigerer treten, dem man mit der Zeit auch einen neuen Inhalt geben kann. Nur vergesse man nicht, daß das neue Wort auch nur ein Wort ist; Verworn selbst hat das nicht ganz vergessen, da er den melancholischen Zusatz machte: „Wenn man durchaus einen Ismus haben will.“

Ich habe (vgl. Art. *Bedingung*) die vielen Verschlingungen der Begriffe

Bedingung und *Ursache* ein wenig zu entwirren mich bemüht; ich kann diese Darlegung jetzt so zusammenfassen: den Begriff der Ursache möchte man von vornherein in die reale Welt hineinlegen, wie andere Sachen oder Substantive; der Begriff der Bedingung gehört seinem Wesen nach der logischen Welt an. Verworn hat ganz recht mit der Behauptung, daß der Konditionalsatz allein eine Erkenntnis ohne irgendwelche Zutat eines Deutungsversuches zum Ausdruck bringe; nur daß auch die Erfahrungswissenschaften nach dem Wesen des menschlichen Verstandes auf Deutungsversuche niemals verzichten können oder wollen, nur daß wir wider Willen gezwungen sind, irgend einen alten Ursachbegriff bei dem neuen Bedingungsbegriffe mit zu verstehen. Und da erinnern wir uns, vielleicht mit einiger Heiterkeit, daß *Bedingung* nicht eine Übersetzung von lat. *conditio* ist, sondern von *Ding* abgeleitet, welches selbst eine genaue Übersetzung von lat. *causa* ist, ursprünglich den Sinn von Gerichtsverhandlung hatte und erst später den Sinn von (juristischer) Angelegenheit, *Sache* bekam, wie denn auch im Französischen *cause* und *chose* aus lat. *causa* entstanden. Ich brauche nicht hinzuzufügen, daß trotz dieser Wortgeschichte der Begriff Bedingung vom Begriffe Ursache sich so weit entfernen konnte, als der menschliche Verstand eben sehen kann.

Kraft. — Seit Galilei sind die mechanischen Kräfte genauer und immer genauer qualitativ unterschieden und quantitativ gemessen worden; es ist kein Ausnahmefall, daß über der wissenschaftlichen Durchforschung der Details der Begriff selbst immer unklarer wurde und endlich eigentlich verloren ging. Diejenigen Physiker von heute, die sich auch auf ihrem Gebiete erkenntnistheoretischen Studien nicht verschließen, gebrauchen den Kraftbegriff nicht mehr mit gutem Gewissen. Sie wissen, daß die Kräfte nur Personifikationen sind für die immer unbekannten Ursachen, für die nach einem schlechten Menschenausdruck letzten Ursachen wahrnehmbarer Bewegungen. Wenn wir wüßten, was eine Ursache ist, so wüßten wir immer noch nicht, was eine Kraft ist. Die Einsicht in die Schwierigkeit des einst so vertrauten Kraftbegriffs ist seit dem Ende des 18. Jahrhunderts (D'Alembert) bis auf unsere Zeit immer bestimmter geworden.

Allgemein wird jetzt zugegeben, daß der Kraftbegriff seinen Ursprung genommen hat von dem Menschengefühl der eigenen Muskelkraft. Wenn ich mit einer Anstrengung, die vorher als Wille und nachher als Ermüdung oder sonstwie ins Bewußtsein fällt, einen schweren Stein nach einem Ziele werfe, so ist meine Muskelkraft ganz gewiß die Ursache der Steinbewegung. Außer dem Willen, überhaupt zu werfen, außer der bestimmten Absicht, das Ziel zu treffen, außer der Feinarbeit aller Organe, die zum Zielen nötig ist (und deren wir uns selten bewußt werden), außer der nachfolgenden Befriedigung oder Enttäuschung, Ermüdung oder ge-

steigerten Spiellust, habe ich in meinem Bewußtsein das ganz sichere Gefühl: meine Kraft hat den Wurf verursacht. Dieses Gefühl ist nicht zu eliminieren; nicht einmal durch die wissenschaftliche Überzeugung, daß keine Kraft als Rest übrig bliebe, wenn unsere Biologie erst imstande wäre, das Fortfliegen des Steins auf chemische Veränderungen in den Nerven und Muskeln als auf seine letzten Ursachen zurückzuführen.

Das Gefühl der eigenen Muskelkraft ist also eine normale Illusion, wie das Ichgefühl, wie der freie Wille normale Illusionen sind. (Vergl. Art. *Illusion.*) Dennoch scheint mir, daß ein Analogon der eigenen Muskelkraft, also eine Personifikation, in die Ursachen aller physischen Bewegungen mit besserem Rechte hineingelegt wird, als wenn man mit dem Panpsychismus allen Tieren, Pflanzen und unorganischen Körpern ein Ich und einen Willen zuschreibt. Es liegt nämlich ein Unterschied vor (um nur diesen Vergleich zu ziehen) zwischen den beiden Personifikationen: der der Kraft und der des Willens. Wir werden noch sehen, daß der Begriff der *psychischen Kräfte*, zu denen auch das Ichgefühl und der Wille gehören können, eine neue anthropomorphe Metapher ist, von dem Begriffe der physischen Kräfte hergenommen.

Ich will mir die Vergleichung zwischen dem Willensgefühl und dem Kraftgefühl nicht leicht machen und werde darum von dem Sprachgebrauche absehen, der *Wille* und *Kraft* geradezu in einen Gegensatz bringt, der auch dann von einem *Willen* redet, wo das Phantasiebild einer künftigen Handlung, wo der Wunsch gar nicht zur *Ursache* einer Veränderung werden kann. Wo der Soldat an der Grenze der Möglichkeit, wo der ermüdete oder unbegabte Schüler sagen oder doch denken darf: „Ich möchte gern! Ich will, aber meine Kraft genügt nicht!“ — da wird das Wort *wollen* schon in uneigentlichem Sinne gebraucht, da findet sich im Selbstbewußtsein kein richtiges Willensgefühl vor. Der Wille ist die psychische Begleiterscheinung wirklichen Handelns, ist die innere Seite einer Kraftäußerung und erscheint uns nur darum als Ursache dieser Kraftäußerung, weil der Willensakt das Bild der künftigen Handlung ist, der Handlung also vorausgeht, und weil das notwendig zeitliche Prius eben die Ursache einer Änderung genannt zu werden pflegt. Der überaus schwierige Begriff der *Möglichkeit* spielt wunderlich genug in diesen Sprachgebrauch hinein, weil die normale Illusion des Willensgefühls in uns die viel gröbere Täuschung eines *freien Willens* erzeugt hat. Die Worte wenigstens zu verbinden gestattete. Die Täuschung der Willensfreiheit gestattet uns Sätze wie: Ich *möchte*, was nicht *möglich* ist. Die Möglichkeit ist aber ein rein logischer Begriff, der in der Wirklichkeitswelt keinen Platz hat.

Der Willensakt ist also die innere Seite eines Kraftaktes, seiner Kraftäußerung; ist also z. B. meine Muskelkraft die zureichende Ursache eines

Steinwurfs, so ist der Wille zu diesem Steinwurf nur die psychische Begleiterscheinung meiner Kraftäußerung, nur die innere Seite eines einzigen Vorgangs; und der Steinwurf ist durch meine Muskelkraft so restlos verursacht, daß für meinen Willen als einer Ursache nichts zu bewirken übrig bleibt. Will ich meinen Willen durch eine Richtungsänderung meiner Aufmerksamkeit zur Ursache des Steinwurfs machen, so muß ich die andere Seite des einzigen Vorgangs ausschalten, so muß ich die physische Ursache des Vorgangs annullieren.

Der *Wille* ist also eine psychische Erscheinung, die psychische Begleiterscheinung einer Handlung, also eine subjektive Erscheinung, einzig und allein im sogenannten Selbstbewußtsein des Menschen zu beobachten, einzig und allein in der Sprache der Menschenpsychologie zu benennen. Die *Kraft* dagegen ist eine objektive Erscheinung, ist in der Natur objektiv zu beobachten, in der Sprache zu benennen, die uns in der objektiven Welt orientiert. In dem Sinne der Wirklichkeit oder Wirksamkeit sind die physischen Kräfte auch dann noch objektiv, wenn weder die Kräfte noch ihre Träger wahrnehmbar sind. *Wasserkraft* ist ein ungenauer Ausdruck für die Energie einer Wassermasse, die aus natürlichen Ursachen von einem höheren Niveau auf ein niedrigeres fällt; auf das Wasser kommt es gar nicht an, weil ein Sturz von Quecksilber oder von Sand, wenn er in der Natur dauernd vorkäme, noch wertvoller wäre als ein Wasserfall. Aber irgend eine Substanz ist der wahrnehmbare Träger der Lagenenergie, die wir eine Kraft nennen; die Kraft selbst, die Ursache so vieler Bewegungen, ist ein bildlicher Ausdruck, hängt von der fast undefinierbaren Relation *oben* und *unten* ab, ist aber dennoch objektiv, ist nicht psychisch. Die Wasserkraft ist das lehrreiche Urbild aller Kräfte; es gibt nur Lagenenergien. Bei der *Wärme*kraft ist die eigentliche Kraft, die Mollekularbewegung, jeder Beobachtung unzugänglich; wir können aber die sogenannte *Wärme*, die durch den Fall von einem höheren Niveau auf ein niedrigeres Arbeit leistet, recht gut den Träger dieser Kraft nennen, und diese Wärme ist wahrnehmbar; wir haben in diesem Falle nicht zwei verschiedene Wörter für den Träger und für die Kraft; Wärme und Wärmekraft aber sind objektiv, sind nicht psychisch. Bei den Erscheinungen der Elektrizität usw. ist weder die Kraft noch irgend ein Träger direkt wahrnehmbar, man wollte denn ganz brutal das Metall, den sogenannten Leiter, zum Träger machen, dergestalt, daß man analog das Flußbett zum Träger der Wasserkraft machen müßte; dennoch ist auch in diesem Falle die Kraft objektiv, nicht psychisch. Man hüte sich nur davor, Gedankendinge und psychische Begriffe um deswillen miteinander zu verwechseln, weil Gedankendinge immer Vorstellungen sind und weil Vorstellungen von der Psyche bearbeitet werden. Der Willensakt ist im sogenannten Selbstbewußtsein vor jeder psychischen

Bearbeitung zu finden; die Kräfte sind Gedankendinge, sind Abstraktionen, sind Bilder, wie man will, sie werden nur vorgestellt, aber sie können nicht anders vorgestellt werden als objektiv.

Und jetzt glaube ich es deutlich sagen zu können, weshalb die Übertragung des menschlichen Kraftgefühls auf die übrige Natur so viel richtiger oder bequemer ist als die Übertragung des menschlichen Willensgefühls auf die übrige Natur. Der Wille ist eine ausschließlich menschliche Erfahrung, ist ausschließlich anthropologisch; die Kräfte sind anthropomorph. Der Willensbegriff war nur vom Menschen herzunehmen und kann (wie der Seelenbegriff) nur mit einer verwegenen Metapher auf die andere organische Natur oder gar auf die unorganische angewandt werden. Der Kraftbegriff hätte recht gut von irgend einer äußern Naturkraft, z. B. von der Schwerkraft seinen Ausgang nehmen können, da doch die Menschen ganz gewiß ziemlich früh den Fall der Körper beobachtet hatten, die populäre Erscheinung der Schwere (zunächst mit falschen Messungen oder Gesetzen) als Ursache der Fallbewegung erkannt hatten. Wäre es so gekommen, so wäre der Kraftbegriff vielleicht freier von allerlei mystischen, willensähnlichen Vorstellungen und die Naturwissenschaft hätte heute nicht nötig, den an allerlei Aberglauben erinnernden Kraftbegriff durch den etwas gesäuberten Energiebegriff zu ersetzen. Aber die kindliche Menschheit liebte das Personifizieren beinahe noch mehr als die heutige, die sich für erwachsen hält. Wie ein menschenähnliches Wesen Blitz und Donner schickte, so mußte auch eine menschenähnliche Muskelkraft dem Steine den Impuls zu seinem Falle geben. Die kindliche Vorstellung sah keinen Unterschied zwischen dem geworfenen Steine und dem fallenden Steine. So wurde die Muskelkraft zum Urbilde aller Kräfte; und nach Jahrtausenden haben wir gelernt, daß zwischen dem geworfenen Steine und dem fallenden Steine wirklich nur ein meßbarer, ein ziffernmäßig meßbarer Unterschied besteht. Dem geworfenen Steine wird von der Muskelkraft ein einmaliger Impuls mitgeteilt; dem fallenden Steine wird von der fortdauernden Schwerkraft eine Beschleunigung mitgeteilt.

Wer sich nun jemals mit den Anstrengungen beschäftigt hat, die die neueren Physiker machten, um ihre eigenen Begriffe zu definieren, der wird mit mir erfahren haben: daß gerade für die erkenntnistheoretisch geschulten Physiker der ursprüngliche Kraftbegriff verschwunden, der neue Kraftbegriff noch nicht gefunden ist. So wird in den verschiedenen Definitionen des Kraftbegriffs von einem Verhältnisse der Kraft und der Masse zu der Beschleunigung ausgegangen; es wird also, da doch eine Beschleunigung erst die Folge einer dauernden Kraft ist, bei diesen Definitionen von der Muskelkraft, die nicht so leicht eine Beschleunigung erzeugen kann, ganz abgesehen. Bei den Definitionen selbst scheint es nun gar ganz der Willkür überlassen zu sein, ob man die *Masse* als den zugäng-

licheren Begriff auffaßt und nachher die bis dahin unbekannte *Kraft* das Produkt aus Masse und Beschleunigung nennt; oder ob man die Kraft als bekannt voraussetzt und nun die Masse den Quotienten aus Kraft und Beschleunigung nennt. Weiter ergeben sich Schwierigkeiten, wenn man zwischen der Masse und dem Gewichte eines Körpers begrifflich unterscheiden will; die Maßeinheiten sind ohnehin die gleichen. Endlich definiert die Physik die Kraft als das Produkt aus Masse und Beschleunigung, also als ein Produkt aus einem Körpermaß und einem Bewegungsmaß, aus einem Raummaß und einem Zeitmaß; zu gleicher Zeit ist die neuere Physik geneigt, auch die Raumerscheinungen der Körper (man denke vor allem an die Ausdehnung durch Wärme) auf Bewegungen zurückzuführen, also von der Zeit abhängig zu machen. Die kinetische Körpertheorie, zu der man die kinetische Wärmelehre ausgestalten will, würde demnach von den beiden Begriffen, auf welche sich die Definition der Kraft stützt (Masse und Beschleunigung), den einen zugunsten des andern eliminieren, Masse und Beschleunigung auf Bewegung zurückführen, also die Kraft zu einer Funktion der Bewegung machen. Wie denn auch die alte Lehre von der Erhaltung des Stoffs der neuern Lehre von der Erhaltung der Kraft hat weichen müssen, wofür man heute lieber Erhaltung der Energie sagt und morgen Erhaltung der Bewegung sagen wird.

Gegenüber solchen Begriffsschwierigkeiten kommt es auf die Herkunft und den Bedeutungswandel der Wörter *Kraft*, *force* sehr wenig an; wie denn überhaupt die Begriffe der Naturwissenschaften den Begriffen der Geisteswissenschaften gegenüber eine viel geringere Stabilität haben, im guten und im bösen Sinne: sie werden nicht gedankenlos beibehalten, und sie bleiben selten lange in Geltung. Ich darf darum die Herleitungen des Wortes *Kraft* aus *greifen*, dann aus dem angeblich entsprechenden Sanskritworte übergehen; ebenso die Kuriosität, daß *craft* im Englischen das Handwerk, die Geschicklichkeit, dann aber die List und die Freimaurerei bedeuten kann. Noch viel kurioser ist eine Notiz Hildebrands (D.W.V. Sp. 1932), nach der *Kraft* ursprünglich eine Fleischgabel bedeutete, eine *Krapfe*, einen Haken: so recht die Substantivierung adjektivisch allein wahrnehmbarer Wirkungen.

Die spätere Wortgeschichte ist bekannt: wie *Kraft* zur Übersetzung von *virtus* dient, wie die sog. Seelenvermögen *Kräfte* genannt werden; sodann von den *Kräften*, heilenden besonders, der Kräuter, Steine und Sterne gesprochen wurde. So wurde *Kraft* eine Zeitlang zur Bezeichnung für das *Wesen* einer Sache (*fünfte Kraft* = quinta essentia), und war in Gefahr wie einst *ἲς* (*vis*) bei Homeros, zu einem leeren Füllworte herabzusinken (z. B. *κρατερη ἲς Οδυσηος* für Odysseus selbst). Und man muß schon genauer hinhören, um zu bemerken, daß es in der präzisen Sprache der Naturwissenschaft am Ende doch ebenso weit gekommen ist. Wie mir *ἲς Οδυσηος* nicht mehr bedeutet als der Name

eines Helden, dessen Kraft seine wesentliche Eigenschaft ist, — so bedeutet mir *Kraft der Bewegung* schließlich nicht mehr als der einfache Begriff *Bewegung*, der ja zunächst die Wirkung einer fremden Ursache oder Kraft bezeichnet; dann aber auch selbst eine neue Ursache oder Kraft, weil jede Bewegung in irgend einer neuen Form erhalten bleibt.

krank. — Krankheit, oft nur der Gegensatz von Kraft, ist wie der Begriff *Kraft* aus einer menschlichen Empfindung hergenommen. Beide Begriffe gehören eigentlich nur der adjektivischen Welt an und sind in der substantivischen Welt unserer Sprache unvorstellbar. Trotzdem es eine fast unübersehbare Wissenschaft gibt, die die Kräfte berechnet, und trotzdem es einen kleinen Ausschnitt aus der Zoologie gibt, nach der Einrichtung unserer Universitäten freilich eine ganze Fakultät, die sich mit den sogenannten Krankheiten der Menschen beschäftigt. Es gibt keine Krankheiten in der Wirklichkeitswelt; es gibt nur Menschen, die sich krank fühlen; oder die nach dem Urteile von Sachverständigen krank genannt zu werden verdienen.

Auch Tiere und Pflanzen werden in der Menschensprache krank genannt. Wendet man den Begriff (früher geschah das noch häufiger) auf unorganische Dinge oder Verhältnisse an, auf die Mauern eines Hauses, auf den Ackerboden, auf die Vermögenslage (die dann *saniert* werden muß), so ist man sich nach dem gegenwärtigen Sprachgebrauche der Bildlichkeit des Ausdrucks wohl bewußt. Spricht man aber von *kranken* Tieren, spricht man gar von *kranken* Pflanzen, so beachtet man nur selten, daß der Ausdruck anthropomorph ist, daß man besonders Pflanzen mitunter nur deshalb *krank* nennt, weil sie den menschlichen Zwecken mangelhaft dienen; so nennt man gezüchtete Blumen leicht *degeneriert*, sobald sie in ihre gesunde Naturform zurückgekehrt sind. *Krank* ist ein Menschenbegriff, kein ganz klar umschriebener, aber doch ein verständlicher Menschenbegriff. *Krankheit* ist auch ein Menschenbegriff, aber ein unverständlicher und ein gefährlicher dazu, gefährlich für den Gedankengang des Wald- und Wiesenarztes, der nach dem Wunsche des Kranken und nach seinem eigenen Glauben von Krankheiten befreien soll. So ein Arzt hat auf der Schule gelernt, die komplexen Erscheinungen, die an einem kranken Menschen wahrzunehmen sind, unter dem Namen einer bestimmten Krankheit (*Krankheitsbild* ist schon ein besseres Wort) zusammen zu fassen, d. h. die Diagnose zu stellen, und das für diese bestimmte Krankheit jeweilig gebotene Heilmittel vorzuschreiben. Ein Ölbild ist durch Übermalung entwertet worden; der Fachmann wird gerufen, um die nach ästhetischen Menschenbegriffen schädlichen Farben zu entfernen; er wendet nach Vorschrift seine verdünnten Säuren an, die schädlichen Farben verschwinden, aber mit ihnen oft genug die hochgeschätzten Farben des alten Bildes. So bekämpft der gewöhnliche Arzt auch das Bild einer Krankheit.

Der Protest gegen den Gebrauch des Wortes *Krankheit* ist natürlich nicht so gemeint, daß auch das Abstraktum zu vermeiden wäre; immer hat es in der Wirklichkeit kranke Menschen gegeben, und diese hatten in ihrer Sprache immer das Recht, ihren elenden Zustand, ihre Schmerzen oder ihre Schwäche, einen Zustand des Krankseins, der *Krankheit, νοσος, aegrotatio* zu nennen; dieser Begriff hat keine eigentliche Mehrzahl, die personifizierten *Krankheiten*, die man seit Jahrtausenden für die Ursachen ihrer Symptome angesehen hat, sind in einer Mehrzahl da. Kranke Menschen hat es wohl immer gegeben; und kranke Menschen haben sich wohl immer nach Ärzten gesehnt, um sich heilen, oder wenigstens trösten zu lassen; die Ärzte aber erst waren es, die in ihrer ganz andern Sehnsucht, die ärztliche Kunst für eine Wissenschaft auszugeben, die Symptome geordnet, in Abteilungen und Unterabteilungen gebracht, nach der Anatomie, nach der Ätiologie oder nach sonst etwas klassifiziert und so die verschiedenen Krankheiten benannt haben. Um nicht zu sagen: erfunden. Die Krankheitsbilder des menschlichen Organismus sind nicht einmal ungefähr nach Arten zu klassifizieren wie die Organismen; kranke Menschen haben nach alter Sitte einen Namen wie gesunde Menschen auch; man hielt es wohl für bequem, auch den Krankheitszuständen dieser Menschen besondere Namen zu geben, oft genug Vor- und Zunamen. Auch glaubt die Polizei nicht auskommen zu können, wenn nicht Menschen und Krankheiten Namen haben.

Der elende Zustand eines kranken Menschen, seine Schmerzen, seine Schwäche usw. verhalten sich zu seinem kranken Körper, wie sich die Seelenvorgänge zum Gehirn verhalten; die personifizierten Krankheiten haben aus dem Sprachgebrauche auszuscheiden wie die einstigen Seelenvermögen verschwunden sind. Auch um die *Geisteskrankheiten* steht es nicht anders; *krank* ist nur der Körper, ist nur das Organ; seine Funktionen, wie Gedächtnis, Sprache, Vorstellungen usw. sind unbrauchbar, schwach, gelähmt usw., können nur bildlich *krank* genannt werden. Und noch schwerer als sonst lassen sich die Grenzen zwischen der *geistigen* Gesundheit und Krankheit ziehen, weil die Symptome sich noch schwerer klassifizieren lassen. Dem Juristen gar, der sich so häufig an den Irrenarzt wenden muß, um zu erfragen, an welcher Geisteskrankheit ein Individuum leide oder ob es im strengen Wortsinne *geisteskrank* sei, ist mit der Antwort in unzähligen Fällen nicht gedient, weil der Jurist immer willkürlich oder doch künstlich definierte Begriffe zu bearbeiten hat, der Arzt aber solche strenge Begriffe oft nur bieten kann, wenn er der Natur Gewalt angetan hat.

Weil es nun kranke Menschenkörper gibt und elende Zustände kranker Menschen, nicht aber in der Wirklichkeitswelt Krankheitswesen als Ursachen dieses Krankseins der Menschen, dieser Zustände, darum sind alle Definitionen der *Krankheit* seit

jeher so schlecht ausgefallen. Ich will mich mit der Kritik der einzelnen Definitionen nicht aufhalten. Nur auf den berühmten Sydenham möchte ich hinweisen, der schon im 17. Jahrhundert den Gedanken aussprach, Krankheiten seien Gesundungsprozesse, durch die der Organismus Schädlichkeiten auszustoßen sich bestrebe; die Konsequenz war, daß der Arzt nur die Schädlichkeiten zu bekämpfen hätte, die Prozesse oder die Krankheiten eigentlich zu fördern. Die moderne Homöopathie ging von den gleichen Anschauungen aus und viele Naturheilmethoden ebenfalls.

In einer der Spirallinien des Fortschritts ist das, was an der Medizin Naturwissenschaft ist, weiter und weiter gediehen; Anatomie, Physiologie und Biochemie sammeln Kenntnisse, von denen die alten Ärzte keine Ahnung hatten; aber zu einer brauchbaren Definition des Krankheitsbegriffs ist die Naturwissenschaft dennoch nicht gelangt, weil es Krankheitswesen als Ursachen von Krankheitserscheinungen nicht gibt.

Die schärfste Kritik an dem Krankheitsbegriffe hat vor etwa 50 Jahren Virchow geübt, der Begründer der Zellularpathologie, da er das Kranksein in die Atome des Organismus verlegte, in die Zellen. Bessere Sachkenner mögen darüber entscheiden, ob er nicht das Kind mit dem Bade ausschüttete, als er auch das Adjektiv *krank* lieber auf die Zellen angewendet wissen wollte als auf die Menschen, als er sagte: „Die Krankheit zerstört alle Illusionen über die substantielle Einheit des Organismus.“ Jedenfalls hat Virchow den Weg geebnet für die neue Lehre: es gibt keine Krankheiten, es gibt nur kranke Menschen. Für die Erkenntnistheorie wie für den Arzt.

Neuerdings hat ein genialischer Arzt, der nichts als Arzt sein will, diese These auch in der Theorie verfochten: Schweninger in seinem Büchlein „Der Arzt“ (S. 54 ff.). Wohl schon unter dem Einflusse sprachkritischer Ideen schrieb er (1906): „Wenn der Arzt überhaupt nichts heilen kann, Krankheiten kann er nicht einmal behandeln . . . *Krankheit* ist eine Abstraktion, eine Sprachvorstellung, die nur in der Welt der Gedanken eine Berechtigung auf Vorhandensein hat . . . die Namengebung für solche Abstraktionen nehmen wir mittels eines Sprachkunststückes vor, das ein Eigenschaftswort zu einem Hauptwort macht. Wir schaffen dem neuen, ideellen Gegenstand, dem Begriff, seinen Namen durch grammatikalische Kennzeichnung; durch besondere Wortbildung. Wir sprechen nicht mehr von roten Gegenständen, sondern von der Röte, nicht mehr von kranken Menschen, sondern von Krankheit . . . . Was stets so Krankheit genannt wird, ist nichts weiter als . . . ein Hauptwort gewordenes Adjektiv, das die Betrachtung an kranken Menschen zu einem Namen für eine Gegenständlichkeit erhoben hat; für eine Gegenständlichkeit, an deren tatsächliches und leibhaftiges Vorhandensein man einst glaubte, da man von einem Ens morbi, einem Krankheitswesen fabelte . . . Es ist nicht gleichgültig, ob die Ärzte wäh-

nen, Krankheiten behandeln zu müssen, oder ob sie bewußt ihre Tat einsetzen, um der Behandlung kranker Menschen willen.“

Ich habe schon (Kr. d. Spr. II S. 425) darauf hingewiesen, daß die Wissenschaft den Krankheitsbegriff einfach und unverändert aus der Gemeinsprache herübergenommen habe, daß auch die Definition unmöglich sei: Krankheit ist der anormale Zustand oder das anormale Verhalten der Organe. „Kein Mensch versteht unter Krankheit ein anormales Verhalten, solange es nicht schmerzhaft oder gefährlich ist.“ Was den kranken Menschen an seinem Zustande interessiert, das ist immer nur der Schmerz oder das Übelbefinden, das Nachlassen seiner Kräfte oder die Störung in seiner Arbeit, endlich die Lebensgefahr; der Name seiner Krankheit interessiert den kranken Menschen gar nicht, wenn er nicht zufällig Arzt oder ein halbgebildeter Laie ist.

Ich habe schon gesagt, daß die Krankheiten der Menschen noch viel weniger genau nach Arten zu klassifizieren und zu benennen sind als die Pflanzen und Tiere; ein Linné der Nosologie wäre gar nicht möglich. Dazu kommt, daß die Namen der Krankheiten wie andere Wörter auch ihre Zufallsgeschichte haben, bald von irgendeinem Symptom hergenommen sind, bald den elenden Zustand überhaupt, also *jede* Krankheit bezeichnen. Beispiele für die erste Gruppe wären: *Krebs* (Lehnübersetzung von griech. *χαρκινος*), womit Galenos auf eine entfernte Ähnlichkeit der Adernzeichnung mit den Füßen eines Flußkrebses hinweisen wollte; *Hysterie* von *ύστερα*; *Tuberkulose*, nach dem Vorkommen von kleinen Knötchen oder Tuberkeln; man erinnere sich gar, daß nach einer sehr wahrscheinlichen Vermutung (Pflug: „Syphilis oder Morbus Gallicus?“) der Name *Syphilis* nach dem Namen des Schäfers Syphilus gebildet worden ist, des poetischen Helden des Lehrgedichts „De Syphilide, sive Morbo Gallico“, das Fracastoro zu Verona im Jahre 1530 herausgab und in dem er die chauvinistischen Namen der Krankheit (wie *morbus gallicus*, mal de Naples) durch einen mythologischen ersetzen wollte.*) Beispiele für die zweite

*) Unter den mehr als 400 Namen und Umschreibungen der Syphilis war *morbus gallicus* (Lehnübersetzung: *Franzosenkrankheit)* die unter den Gelehrten allgemein übliche; daran nun kann kein Zweifel sein, daß Fracastoro, auch als Astronom und Dichter bekannt, berühmt als Spezialist für venerische Krankheiten, Leibarzt des Papstes Paul III., wiederholt an das Tridentiner Konzil berufen, — daß dieser Fracastoro die Bezeichnung *Syphilis* eingeführt hat. Die Streitfrage, ob Fracastoro die Krankheit nach dem an ihr leidenden Schäfer Syphilus benannt habe, oder etwa den Schäfer nach der schon vorher unter dem Namen Syphilis bekannten Krankheit, scheint mir dadurch entschieden, daß Fracastoro in einem wissenschaftlichen Werke behaupten durfte, *er* habe in seinem Gedichte der Krankheit den Namen gegeben. Wie aber kam er dazu, den Schäfer *Syphilus* zu nennen, doch schon im Hinblick auf die Krankheit? Man hat den Namen aus dem Griechischen herleiten wollen: von *συμφιλειν*, von *συς* und *φιλειν* (also von der Liebe und von Sauliebe), von *σιφλος* (verkrüppelt, verletzt); ich lasse mich auf diese gelehrten Volksetymologien nicht ein. Aber ich finde (in dem Büchlein

Gruppe wären: *Kachexie* (καχεξια), das wörtlich *schlechtes Befinden* heißt und das wirklich auch im Munde des gelehrten Arztes nicht viel mehr bedeutet; *Phthisis*, was wir genau mit *Schwindsucht* übersetzen, paßt ebenso auf jede den Organismus mehr und mehr schwächende Krankheit.

Damit bin ich bei den Wortgeschichten von *Krankheit* und *krank* angelangt. Das griechische νοσος wird mit seiner interessanten Sippe auf eine sogenannte Wurzel zurückgeführt, die intransitiv wieder *verschwinden* bedeutet, transitiv *verderben*. Das lat. *morbus* mit seiner ungeheuren Sippe, an der Max Müller einmal seinen etymologisierenden Scharfsinn bis zur Grenze der Karikatur geübt hat, erinnert an *mors; morbus* könnte ganz gut eine Übersetzung von griechisch φθισις sein, bedeutet aber die Krankheit überhaupt. Unser *krank* kommt erst im Mittelhochdeutschen vor und bedeutet da, ebenso wie ursprünglich im Neuhochdeutschen, kraftlos, besonders *gelähmt* infolge von Wunden, wie heute noch in der Weidmannsprache; die altgermanische Bezeichnung für unsern Begriff *krank* war *siech*, das wahrscheinlich wieder auch etymologisch mit *schwach* zusammen-

---

von Pflug) schon bei einem Zeitgenossen Fracastoros die Notiz, dieser habe die Bezeichnung Syphilis einem Barbarenworte (a barbara voce) entlehnt. Nun hat Pflug sehr gut nachgewiesen, daß dieses Barbarenwort das arabische *sufl* oder *sifl* gewesen ist, *unten, niedrig* (so auch im Hebräischen, wovon das judendeutsche *schofel*). Fracastoro war Astronom, nach der Mode der Zeit Astrolog; die Araber nannten die eine Hälfte der Welt, den mundus *inferior* al alam as *sufli* (oder sifli); es stimmte zu der Absicht des Mannes, die Krankheit für eine *katholische* (so hieß sie gelegentlich, aber *katholisch* nur im Sinne von *allgemein*, international) zu erklären, im Gegensatze zu der Herleitung von einer bestimmten Nation, daß er für ihre Entstehung die Planeten verantwortlich machte. Im einzelnen ist die genaue Bestimmung der Wortbedeutung doch recht gewagt. Vielleicht nicht gewagter meine Vermutung, die ich hersetzen will. Eine Dualform von *sifl* bezeichnet in der arabischen Astronomie die beiden *untern* Planeten *Venus* und *Merkur*. Wäre es nicht möglich, daß die Beziehung zur Venus, die doch auch dem Arzte des 16. Jahrhunderts nicht ganz entgehen konnte, durch einen gelehrten Hinweis auf die untern Planeten ausgedrückt werden sollte? Daß wir *Syphilis* als eine astrologische Lehnübersetzung von *venerisch* anzusehen hätten? Es lag übrigens völlig im Geiste des 16. Jahrhunderts, die Ursachen irdischer Erscheinungen in den Sternen zu suchen; die Denker flüchteten von Aristoteles zu Platon, begingen aber den Irrtum, gegen die Scholastik nicht Platonismus, sondern Neuplatonismus einzutauschen. Selbst Melanchthon führte die Syphilis Huttens auf eine unglückliche Konstellation der Sterne zurück.

Ich weiß nicht, ob ich mich so weit vorwagen darf, bei meiner Vermutung noch eine zweite Beziehung des Wortes Syphilis, die zum Planeten Merkur, anzunehmen. Merkur hieß bekanntlich damals auch das Quecksilber; und Quecksilber, besonders der rote Präzipitat, war schon von Paracelsus als Heilmittel gegen die Syphilis angegeben worden. Wenn nun Fracastoro das Kapitel des Paracelsus „Von den Imposturen, welche in den Frantzosen gebraucht werden“ gekannt haben konnte oder den Präzipitat selbst anwandte, dann wäre es nicht unmöglich, daß er mit dem Dual von *sifl*, der die beiden untern Planeten Venus und Merkur bedeutete, zugleich an die Erregung und an die Heilung der Krankheit erinnern wollte.

hängt. Ein chirurgisches Buch aus dem 16. Jahrhundert sagt ganz prägnant: der Arzt müsse unterscheiden, ob der Sieche krank oder stark sei; wir müßten das heute ausdrücken: ob der Kranke schwach oder kräftig sei. Man kann vermuten: in einer alten harten Zeit interessierten die Menschen sich weniger für die Schmerzen einer Wunde oder für die Lebensgefahr, als für den Zustand, in dem sie zu Kampf oder Flucht unkräftig geworden waren, wie ein weidwundes, krankes Tier. Noch merkwürdiger scheint mir die entsprechende Wortgeschichte der romanischen Sprachen, wie sie Diez kurz angedeutet hat; italienisch *malato*, französisch *malade* heißt provençalisch *malapte*, und diese Form scheint auf *male aptus* hinzuweisen, *untauglich*, und entspricht ziemlich genau unserem *unpäßlich (aptus = passend)*.

In großen Zügen gesehen vollzog sich also die Wortgeschichte dergestalt, daß der Aberglaube der Gemeinsprache den Krankheitsbegriff erfand als eine personifizierte Ursache des Kräfteverfalls, des Siechtums, des Krankseins, daß die Gemeinsprache für das Gefühl dieses Zustandes, insbesondere für das Gefühl der Schwäche, das Adjektiv *krank* bildete, daß die Ärzte mit der Entwicklung ihrer Kunst dieses Adjektiv auch auf andere Symptome als das der Schwäche anwandten, und daß die Gemeinsprachen am Ende jeden Zustand als krank bezeichneten, den Ärzte zu behandeln bereit waren; schließlich klassifizierten die Ärzte die zahlreichen Symptome in recht ungenaue Gruppen und nannten die personifizierten Ursachen der Symptomgruppen mit den Namen bestimmter Krankheiten, um endlich gegenwärtig die Ungenauigkeit der Symptomgruppen und die Bildhaftigkeit oder Wesenlosigkeit des Krankheitsbegriffs begreifen zu lernen.

Kritik. — Die berühmte Stelle, an welcher Lessing sich die Dichtergabe abspricht, sich nur die Befähigung zum Kritiker zuerkennt, ist so voll von Bitterkeit, daß sie schon darum nicht ganz gerecht sein kann. Sie steht im letzten Stücke der Hamburgischen Dramaturgie, ist Lessings dramaturgischer Epilog, ist von ebenso erschütternder Tragik wie Ibsens dramatischer Epilog. „Ich bin weder Schauspieler noch Dichter. Man erweist mir zwar manchmal die Ehre, mich für den letztern zu erkennen. Aber nur, weil man mich verkennt . . Was in den neuern (Versuchen) Erträgliches ist, davon bin ich mir sehr bewußt, daß ich es einzig und allein der Kritik zu verdanken habe. Ich fühle die lebendige Quelle nicht in mir, die durch eigene Kraft sich emporarbeitet, durch eigene Kraft in so reichen, so frischen, so reinen Strahlen aufschießt; ich muß alles durch Druckwerk und Röhren aus mir heraufpressen . . . Ich bin daher immer beschämt und verdrießlich geworden, wenn ich zum Nachteil der Kritik etwas las oder hörte. Sie soll das Genie ersticken; und ich schmeichelte mir etwas von ihr zu erhalten, was dem Genie sehr nahe kömmt . . . Seines Fleißes darf sich jedermann

rühmen; ich glaube die dramatische Dichtkunst studiert zu haben, sie mehr studiert zu haben als zwanzig, die sie ausüben (die Poetik des Aristoteles halte er für ein ebenso unfehlbares Werk, als die Elemente des Euklides nur immer sind). Nach dieser Überzeugung nahm ich mir vor, einige der berühmtesten Muster der französischen Bühne ausführlich zu beurteilen . . . (Die Franzosen hätten die Regeln des Aristoteles mißverstanden.) Aber mit *diesen* Regeln fing man an, *alle* Regeln zu vermengen, und es überhaupt für Pedanterei zu erklären, dem Genie vorzuschreiben, was es tun und was es nicht tun müsse. Kurz, wir waren auf dem Punkte, uns alle Erfahrungen der vergangenen Zeit mutwillig zu verscherzen und von den Dichtern lieber zu verlangen, daß jeder die Kunst aufs neue für sich erfinden solle.“

Man halte daneben, wie hart Lessing im 96. Stücke schon über das Gebaren der eben emporkommenden Geniezeit spricht. „Wir haben, dem Himmel sei Dank, jetzt ein Geschlecht selbst von Kritikern, deren beste Kritik darin besteht, — alle Kritik verdächtig zu machen. Genie! Genie! schreien sie. Das Genie setzt sich über alle Regeln hinweg! Was das Genie macht, ist Regel! — So schmeicheln sie dem Genie; ich glaube, damit wir sie auch für Genies halten sollen . . . Nicht jeder Kunstrichter ist Genie; aber jedes Genie ist ein geborener Kunstrichter.“

Wir gebrauchen das Wort *Kritik* heute fast ebenso, wie es Lessing vor bald 150 Jahren gebrauchte; wir sehen in dem Worte *Genie* nicht mehr einen Gegensatz zur Kritik; wir nennen heute Lessing ein kritisches Genie, denken bei *Genie* an Produktion, und meinen, wenn wir Lessing so nennen, er habe produktive Kritik geübt. Ich habe auf diese sprachlichen Dinge schon hingewiesen (vgl. Art. *Genie)* und werde auf die Entlehnung aus dem Französischen, Entlehnung bis auf den Tonfall, noch einmal hinweisen. Vor allem möchte ich aber über den Bedeutungswandel hinaus die Spezialität geistiger Arbeit betrachten, die unter dem Namen Kritik einen so breiten Raum in unseren Zeitungen, also in dem geistigen Leben der *Jetztzeit,* beansprucht. Möchte ruhig und sachlich untersuchen, ob die Kritik den bösen Schimpf verdient, der vielleicht schon manchem ehrlichen Kritiker die Schamröte ins Gesicht getrieben hat. Ich meine natürlich Goethes Peitschenhieb: „Schlagt ihn tot, den Hund! Er ist ein Rezensent.“

Bei *Kritiker* denkt man mehr an die Äußerung einer besondern Geistesrichtung oder Begabung; bei *Rezensent* mehr an die Tätigkeit in einem literarischen Gewerbe. Und die Gefahr scheint mir darin zu liegen, daß in der Seele des kritischen Spezialisten eine scharfe Grenzlinie nicht besteht zwischen der Betätigung der kritischen Neigung und dem gewerbsmäßigen Rezensieren. Wie sehr auch die kritische Betrachtung eines Kunstwerks noch Kunst sei, das erhellt am klarsten daraus, daß wir die fabriksmäßige Verwertung der kritischen Begabung genau so als Prostitution empfinden

wie Kitschmalerei oder Bratenbardenpoesie. Doch wer, der das kritische Handwerk noch so gewissenhaft übte, darf sich rühmen, sich niemals prostituiert zu haben? Und hätte er auch nur, vom Setzerjungen gedrängt, sein Urteil über ein Theaterstück vorschnell, ohne Sammlung, in einer Nachtkritik abgegeben, worüber denn auch Maximilian Harden, der als sein eigener Verleger sich von der Ungeduld der Leser nicht hetzen ließ, berechtigten Hohn nicht gespart hat.

Künstlerische Produktionskraft und ästhetische Kritik, Selbstkritik, ist bei jedem bedeutenden Maler oder Dichter von jeher wie durch Personalunion vereinigt gewesen. Gelegentlich oder vorübergehend sind unsere großen Dichter alle unter die Rezensenten gegangen, auch Goethe. An seiner eigenen Schöpfung übt der Dichter nicht nur nachträglich Kritik, sondern insbesondere während der Arbeit; unaufhörlich spricht ja die entscheidende Wahl bewußt oder unbewußt mit: bei der Komposition, beim Wählen eines Motivs, eines Ausdrucks; nur wo der erste Einfall übermächtig die Seele des Dichters ergriffen hat, ist vielleicht von der Mitarbeit der Kritik keine Rede. Unausweichlich urteilt der Dichter auch über die Werke seiner Vorgänger, seiner Genossen, seiner Rivalen; es hängt von Zufälligkeiten ab, ob er diese Urteile niederzuschreiben Zeit genug, sie zu veröffentlichen Anlaß genug hat. Außer dieser Kritik, welche, seitdem es eine Zeitschriftenliteratur gibt, fast von jedem gebildeten Dichter gelegentlich geübt wurde, gibt es — namentlich in Kampfzeiten — Kritiker von Neigung, oft Halbdichter oder Dreivierteldichter, die im Streite der Parteien das Wort ergreifen müssen, weil ihnen die Stellungnahme eine Herzenssache ist. Deren Tätigkeit also erst dann Tadel zu verdienen anfängt, wenn das angeborene Talent zum Gewerbe eines Spezialisten mißbraucht wird. Die Grenze ist schwer zu ziehen und das Moralische muß einem jeden ins Gewissen geschoben werden.

Ganz anders liegt die Frage nach dem *Werte* der ästhetischen Kritik. Diese hat sich wie von selbst aus der rein philologischen Kritik entwickelt. Noch vor 200 Jahren verstand man in der deutschen Gelehrtenwelt unter Kritik fast ausschließlich die Tätigkeit, die den überlieferten Text eines Schriftstellers zu verbessern suchte. Häufig genug sind Satiren gegen die Bedeutung dieser Tätigkeit geschrieben worden. Diese Art von Satire ist sehr wohlfeil geworden, seitdem das Aufkommen der Neuphilologie die Methode der alten philologischen Kritik auf die Textrevision von Dichtern anwendet, deren Werke von ihnen selbst in Druck gegeben worden sind, deren Originalmanuskripte vorliegen, bei denen es sich also zumeist um die Ausmerzung von Schreib- und Druckfehlern handelt. Wir sind alle so alexandrinisch geworden, daß wir die sorgfältig durchgesehenen, die *kritischen* Ausgaben unserer Dichter bei der Arbeit nicht missen mögen. Fragt man aber präzis, ob der Schatz der Menschheit durch solche philologische Kritik gemehrt worden sei oder nicht, so lautet die

Antwort ganz entschieden: nein. Die Werke Goethes, die Werke Lessings gehören dem Schatze der Menschheit an; durch die kritischen Ausgaben ist der Schatz der Menschheit so wenig gemehrt worden wie der Wert einer fürstlichen Schatzkammer durch die Tätigkeit des Abstäubers und der Putzfrauen. Das Verdienst der Begründer der Neuphilologie liegt auf ganz andern Gebieten; sie haben das Dogma vom alleinseligmachenden klassischen Altertum gebrochen, haben uns aus dem Schutte der Nationalliteraturen neue Schätze gehoben und haben uns durch mühsame Erforschung der ältern Sprache die gegenwärtige deutsche, französische, englische Sprache besser verstehen gelehrt. Die schon vorhandenen Werte sind nicht gesteigert worden. Der Schatz, den das deutsche Volk (nicht nur die Protestanten) an der Lutherbibel besaß, ist durch die Revision nicht um das kleinste Goldkörnchen gemehrt worden.

Die ästhetische Kritik ist nur eine Abart der philologischen. Man könnte sie unter dem mitbegreifen, was auch die Philologen *höhere* Kritik nennen. Sie geht gegenüber historischen Schriftstellern auf die Untersuchung ihrer historischen Zuverlässigkeit, gegenüber Berichten und Dichtungen auf die Untersuchung der Originalität, gegenüber allen Büchern darauf, die Persönlichkeit des Autors kennen zu lehren.

Die philosophische Kritik oder der Kritizismus unterscheidet sich ganz wesentlich von der philologischen und der ästhetischen Kritik. Es ist recht eigentlich ein Zufall zu nennen, daß Kant seine Lebensaufgabe mit dem gleichen Worte bezeichnete, das vorher für die Untersuchung von Wörtern und für die Untersuchung von Kunsteindrücken im Gebrauche gewesen war. Als Kant, nach seinem eigenen schönen Worte erlebt hatte, daß sein *dogmatischer* Schlummer durch Hume unterbrochen worden war, und dennoch nach seiner ganzen Geistesrichtung nicht imstande war, die *skeptischen* Wege zu gehen, fand er einen Gesichtspunkt, oder glaubte ihn zu finden, der die Gefahren des Dogmatismus und des Skeptizismus deutlich zeigen und vermeiden lehrte. Man lese Kants selbstbewußte Worte (Prolegomena, Einleitung S. 17): Hume habe sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand des Skeptizismus gesetzt, da es denn liegen und verfaulen mag; bei Kant dagegen komme es darauf an, ihm einen Piloten zu geben, der, nach sichern Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt. Der Dogmatiker unterwirft sein Urteil einer fremden Entscheidung; der Skeptiker erkennt überhaupt keine Entscheidung an, fällt also überhaupt kein Urteil; der Kritiker im Sinne Kants, der Kritizist, behält sich selbst die Entscheidung vor über jedes Urteil, über die Prinzipien der Urteile, ja sogar über die Möglichkeit dieser Prinzipien. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Kritik* soll wieder zu Ehren kommen:

der Philosoph wird zum Richter ernannt und zum Gesetzgeber; er hat die Gesetze zu geben und anzuwenden, aber er hat vor allem das Recht auf Gesetzgebung, er hat die Grenzen der Gesetzgebung, den Sinn der Gesetzgebung zu prüfen.

Kant hat seine drei großen Untersuchungen über die Möglichkeit einer Erkenntnis, einer moralischen Empfindung und eines Werturteils überhaupt Kritiken genannt, und nach diesen drei Büchertiteln hat man der Kantschen Philosophie allgemein den Namen *Kritizismus* gegeben. Das alte Wort *Kritik* hat dadurch einen neuen Inhalt bekommen, eigentlich die gesamte Assoziationssphäre des Eigennamens Kant. Kritizismus heißt also nicht soviel wie Erkenntnistheorie, weil Kant im gleichzeitigen Kampfe gegen Dogmatismus und Skeptizismus es für ausgemacht hielt, daß es synthetische Urteile a priori gäbe, daß die zukünftige Metaphysik nur auf einer festern Grundlage zu errichten wäre als die alte dogmatische. Kants Kritizismus, dessen negative Verdienste gar nicht hoch genug eingeschätzt werden können, bot also dennoch keine voraussetzungslose Erkenntniskritik. Und die Neukantianer versteifen sich heute noch darauf, die über Kant hinausgehenden Versuche, voraussetzungslose Erkenntniskritik, Erfahrungskritik zu treiben, mit dem Scheltnamen Psychologismus abzulehnen. Wer aber die Überzeugung gewonnen hat, daß Kants Untersuchungen uns weiter geführt haben als er selbst wollte und meinte, daß Kant nicht nur die Unmöglichkeit der alten dogmatischen Metaphysik bewiesen hat, sondern die Unmöglichkeit jeder Metaphysik überhaupt, daß Kant — da er den Anteil des menschlichen Verstandes an den Elementen aller Erfahrung aufdeckte — den Anthropomorphismus jedes möglichen Weltbildes unumstößlich festgestellt hat: der wird sich bescheiden, die drei Richtungen des Kantschen Kritizismus auf Erkenntniskritik zurückzuführen, der wird sich bescheiden, in aller Philosophie nur Erkenntniskritik zu sehen, Philosophie mit der Kritik psychologischer Elemente gleichzusetzen. So ist, wie ich eben sagte, die Kritik in ihrer ausgeprägtesten Form, so ist die Erkenntniskritik zu der *κριτικη τεχνη* in der ursprünglichen Bedeutung zurückgekehrt.

Denn *κρινειν* hieß bei den Griechen zunächst nicht *richten*, vielmehr *scheiden, sichten;* erst später: sich ein Urteil bilden, ein Urteil fällen; der *δικαστης* war der Richter als Amtsperson, war an die Gesetze wie an Dogmen gebunden; der *κριτης* war der Kenner, der voraussetzungslos den Sachverhalt zu prüfen hatte; der *δικαστης* hatte nur die Logik der Gesetze anzuwenden, der *κριτης* hätte immer das Recht gehabt, die Logik der Gesetze selbst zu prüfen, de lege ferenda zu urteilen, das ungeschriebene Gesetz über das geschriebene zu stellen. Es liegt in der Natur des Menschen, daß die Bedeutungen von *δικαζειν* und *κρινειν* ineinander übergingen; aber die Ableitungen *δικαστηριον (Gerichtshof)* und *κριτηριον (Merkmal)* zeigen, wie stark der Unterschied trotzdem empfunden wurde.

Solange die *Kritik* auf die Prüfung von Textworten und von Kunstempfindungen beschränkt blieb, konnte die Bedeutung des Wortes vergessen werden. Der Bücherwurm, der ein paar alte Handschriften verglich, konnte sich zum Richter aufwerfen über Authentizität des Textes; und soweit Dichtertexte in Frage kamen, konnte so ein Bücherwurm sich zum Richter aufwerfen über die Schönheit des Dichterwortes; wurde doch bei uns im 18. Jahrhundert *Kritiker* durch die aufdringliche Bezeichnung *Kunstrichter* verdrängt, nach dem ältern Spruche: können wir nicht alle tichten, so wöllen wir doch alle richten. Als aber durch Kant die Kritik auf die Erkenntnis selbst gerichtet worden war, mußten alle Regeln und Dogmen versagen, mußte man sich bei einem Sichten bescheiden. Die Erkenntniskritik wurde, wie eigentlich schon Fries erkannt hat, auch zur Elementarlehre der Psychologie; sie darf die Bezeichnung Psychologismus als einen Ehrennamen tragen.

Kultur — ist ein Correlatbegriff zu Natur; darum mag einiges zur Wortgeschichte und zum Bedeutungswandel besser bei Untersuchung des Naturbegriffs zu Worte kommen. Hier möchte ich nur zeigen, eine wie konfundierte und darum konfuse Vorstellung in dem bei Geschichts- und Zeitungsschreibern so beliebten Begriffe steckt.

Man spricht nämlich immer von Kultur und meint gar nicht dasselbe, wenn man dabei einmal an Individuen, ein andermal an Völker denkt; bei Völkern unterscheidet man wieder die Kultur nach Jahrhunderten oder sonstigen Epochen; auch von einer Kultur der gesamten Menschheit wird wohl die Rede sein, wenn Geschichtskonstruktionen ein Bild von der Steinzeit, der Bronzezeit oder gar der Eiszeit entwerfen. Verräterisch für die Unklarheit des Begriffs ist es, daß Kultur in der Volkspsychologie immer ein Inbegriff, eine Summe von Lebensäußerungen ist, dagegen eine Einheit, sobald Kultur in einem Individuum gefunden oder von ihm verlangt wird. Mehr noch: Kultur eines Volkes ist immer ein Faktum, ein historisches oder ein gegenwärtiges; Kultur des Individuums ist mehr eine Sehnsucht, ein Ideal.

Man hat sich bemüht, Kultur und Zivilisation in einen Gegensatz zu bringen: Zivilisation soll so ungefähr die äußere Kultur, Kultur die innere Zivilisation bedeuten. Der Sprachgebrauch stimmt nur nicht mit dieser Unterscheidung überein, aus dem einfachen Grunde nicht, weil die Kulturgeschichte von den Daten abhängig ist, die der Zufall ihr bietet. Die Kulturgeschichte der sogenannten Steinzeit muß froh sein, wenn sie einige Hypothesen über das äußerliche Leben aufstellen kann, z. B. über die Nahrung. Die Kulturgeschichte der Griechen hat sich durch Jahrhunderte auf Kunst und Literatur beschränkt, bis ein paar glückliche Ausgrabungen und strengere Philologie neue Daten über Kunsthandwerk und Privatleben zutage förderten; die Kultur der Gegenwart aber möchte am liebsten intellektuelle, ästhetische, rechtliche und

sittliche Erscheinungen neben den Mitteln und Gewohnheiten in Nahrung, Kleidung und Verkehr unter den Begriff Kultur bringen. Die Spanier heißen kein Kulturvolk mehr, weil sie wenige Eisenbahnen und schlechte Gasthöfe haben. Kultursprachen wiederum heißen diejenigen Sprachen, in denen hervorragende Dichter oder Denker der Menschheit, d. h. der kleinen Gruppe abendländischer Völker einen gemeinsamen Besitz geschenkt haben. Zivilisierte Völker sind Völker mit einer leidlichen Straßenpolizei. Aber in Frankreich und in Italien heißt, was in Deutschland und in England Kultur, culture genannt wird, civilisation, civiltà.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts, als das Dogma vom klassischen Altertum in wuchernder Blüte stand, erreichte der Kulturbegriff unter dem Namen Humanität die äußerste Höhe der Konfusion; daß die gegenwärtige Menschlichkeit nichts taugte, hatte Rousseau bewiesen, wie jeder Pessimist noch die Nichtswürdigkeit seiner Zeitgenossen beweisen konnte; die Rückkehr zur Natur, die er unsinnig und einfach konsequent gepredigt hatte, paßte den hochgebildeten Neuhumanisten nicht, und sie predigten in Deutschland wieder einmal Rückschreiten um 2000 Jahre, Rückkehr zu den Griechen. Da das im größten und im kleinsten nicht möglich war, so versteckte sich die alte Sehnsucht nach neuem Lebensgehalte hinter der Wortfolge: Erziehung des Menschengeschlechts. Lessing, der diese Wortfolge prägte, war sich doch wohl nicht klar darüber, daß in dem Begriffe Menschengeschlecht (man dachte Menschenwürde mit und Brüderlichkeit und Gleichheit und Negerbefreiung und „Seid umschlungen, Millionen") eine gottlose, revolutionäre Aufhebung der historisch gewordenen Rassenunterschiede steckte, wobei die altchristliche Vorstellung von den Kindern eines Vaters kaum oder doch höchstens unbewußt noch mitwirkte, daß dagegen Erziehung einen Erzieher voraussetzte, daß der Erzieher der ganzen Menschheit oder der Geist der Geschichte gar kein anderer sein konnte, als der durch den Rationalismus langsam vom Throne gestoßene persönliche liebe Gott.[1])

[1]) Es ist bekannt, daß Lessing einen Grundgedanken seiner „Erziehung des Menschengeschlechts", die Folge der drei Reiche, frommen christlichen Schriftstellern entlehnt hatte, vielleicht einem Kirchenvater, vielleicht einem der ketzerischen, mystischen Theologen des Mittelalters. Ich weiß nicht, ob schon auf den alten Pantheisten Amalrich von Bennes hingewiesen worden ist, der als reuiger Ketzer bald nach dem Jahre 1200 zu Paris starb. Amalrich lehrte bereits die Identität von Schöpfung und Schöpfer, und erklärte in seiner innigen Erkenntnis Gottes Gewissensbisse für überflüssig. Er deutete nicht nur das Altarsakrament, sondern auch die Trinität symbolisch. Gott habe ebenso gut durch Ovidius zu uns gesprochen wie durch Augustinus. Der Vater sei in Abraham Mensch geworden und habe sich im alten Testamente durch das Gesetz offenbart; der Sohn sei in Christus Mensch geworden und habe sich im neuen Testamente offenbart; jetzt aber sei die Zeit des hl. Geistes angebrochen, das Gesetz und das Sakrament habe zu verschwinden. Bald darauf kam das Schlagwort vom *Evangelium aeternum* auf, das sich bei Lessing (§ 86) als „die

Die Verwirrung des Sprachgebrauchs steigert sich, je mehr der Begriff *Kultur* zu einer Modesache wird; ja man kann sagen: je mehr die Wissenschaft sich des Begriffes annimmt. Wir besitzen jetzt eine große wissenschaftliche Disziplin, die sich Kulturgeschichte nennt, und die immer in Verlegenheit gerät, wenn sie *Kultur* definieren soll. Das Wort Kultur sollte ursprünglich einen Gegensatz zur Natur darstellen; die Kulturgeschichte setzte sich aber der Staatengeschichte entgegen und nahm es unter ihre ersten Aufgaben auf, die Entwicklung der Menschheit oder eine Philosophie der Geschichte der Menschheit, also wieder eine Erziehung des Menschengeschlechts durch einen Erzieher, aus den natürlichen Bedingungen des Völkerlebens herzuleiten. Mit den Versuchen einer Sittengeschichte fing es an, bei Montesquieu, bei Voltaire und bei Herder; aber immer deutlicher wandte sich die Aufmerksamkeit den natürlichen Bodenschätzen und dem Klima der Länder zu; Buckle gab das glänzende Beispiel einer solchen natürlichen Kulturgeschichte, und Ratzel schuf die Disziplin der Anthropogeographie, die zwischen Kultur und Natur keinen Unterschied mehr machte. Ebenso verwischte sich der anfängliche Gegensatz zwischen Kultur und Zivilisation.

Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums" wiederfindet. Ich habe schon einmal darauf aufmerksam gemacht, daß „das dritte Reich", welches Ibsens Kaiser Julian im Kampfe gegen das Christentum herbeisehnt, auf diese uralten Ketzereien zurückgeht.

Was man jetzt unter der Kultur eines Volkes versteht, das dürfte ungefähr auf eine bildliche Anwendung des Wortes *Leben* hinauslaufen; im eigentlichen Sinne ist *Leben* ein physiologischer Begriff und bezieht sich nur auf das Individuum; wie ein Volk lebt, abgesehen von den physiologischen Bedingungen des Einzellebens, das etwa faßt man unter dem Begriffe Kultur zusammen. Wie und was wir essen und trinken, wie und was wir lernen, wie und was wir glauben, wie und wohin wir reisen, wie wir uns kleiden, wie wir wohnen, wie wir unsere Nächte erhellen, womit wir spielen und uns künstlerisch erheben, wie wir Kriege führen, das alles und hundert andere Äußerungen unseres Lebens benennen wir mit dem Summenworte Kultur. Noch kurz vorher nannte man alle diese Lebensäußerungen die *Sitten* der Völker. Und weil man die eigene Sitte gern mit einem besondern Worte von fremden Sitten unterscheidet, so wie man den eigenen Aberglauben gern den richtigen Glauben nennt, so stellte sich für die eigene Sitte allmählich das Wort Kultur ein. Die rechte Höhe war immer die, zu welcher wir uns just entwickelt hatten; zu der sich zu erheben die Pflicht der Menschheit gewesen war. So schlich sich in den Kulturbegriff heimlich der Sollbegriff ein, und mit allen Leichen des Sollbegriffs wurde die Kultur belastet, die doch nur das Leben bedeutet hatte. Freilich: das *höhere* Leben, welches schon nach dem Sollbegriff schielte. Man darf sich nicht wundern, daß jeder Schriftsteller seinen per-

sönlichen Sollbegriff bei seinem Kulturbegriffe mitverstand: da wird vom *Zwecke* des Lebens, vom *Sinne* des Daseins, vom Weltgeiste, vom höchsten Gute, von den Gütern, welche allen Gliedern einer Gesellschaft am Herzen liegen sollten, geredet; und Nietzsche darf gar, der Künstler, „die Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes" die Kultur dieses Volkes nennen. Dann hat man sich wieder des Gegensatzes von Natur und Kultur erinnert, und neuerdings anstatt von Natur- und Geisteswissenschaften nur noch von Natur- und Kulturwissenschaften gesprochen. Die unklare Gruppe der alten Geisteswissenschaften ist freilich durch die neue Bezeichnung nicht besser bestimmt worden.

Eine kleine sprachliche Bemerkung mag den Grund bezeichnen, der eine Verständigung über den Kulturbegriff verhindert. *Kultur*, in der Einzahl und ohne Artikel, bedeutet in noch höherem Maße als das geschätzte Wort *Bildung* einen Höhepunkt, eine Sehnsucht, ein Ziel, eigentlich einen Grenzbegriff für das Leben der Völker; eine Aufgabe, eine Pflicht, ein Sollen; ein Volk, ein Mensch *soll* Kultur haben. Nur daß niemand genau zu sagen weiß, was Kultur im Grunde sei. Abgesehen davon, objektiv, hat jedes Volk irgendeine Kultur, irgend eine Summe von Sitten, und mit diesen Sitten oder Kulturen beschäftigt sich die vergleichende Kulturwissenschaft. Wir haben hier also wieder den gar nicht so seltenen Fall, daß die Mehrzahl gar nicht die Mehrheit der Einzahl ausdrückt. *Kultur* ist der Sollzustand, zu welchem sich ein Mensch oder ein Volk hinaufentwickeln mag; *die Kulturen* der verschiedenen Völker bezeichnen einen Istzustand. Menschenfresserei kann einer bestimmten Kultur angehören, beileibe aber nicht einem Volke, welches Kultur hat.

Völlig identifiziert ist *Kultur* und *Bildung* in dem Titel eines neuen und (um vieler wertvoller Monographien willen) mit Recht gerühmten Buchhändlerunternehmens, das sich „Die Kultur der Gegenwart" nennt. Ob der Erfinder des Titels wohl daran gedacht hat, zwischen der Einzahl *Kultur* und der Mehrzahl *Kulturen* so scharf zu unterscheiden, wie es nötig war? Ob alle die optimistischen Historiker, die sich da zur Herstellung eines systematisch geordneten Konversationslexikons zusammenfanden, gleichmäßig darüber staunten, wie wir's zuletzt so herrlich weit gebracht? Übrigens: Titel sind Modesache. „Die Bildung der Gegenwart" hätte gar zu populär geklungen. „Der Zeitgeist der Jetztzeit" wäre ehrlich gewesen und wäre verlacht worden. Für diejenigen meiner Leser, welche über den Gebrauch tönender Wortschälle ein wenig lachen gelernt haben, setze ich ohne jeden störenden Kommentar die beiden ersten Sätzchen dieses vortrefflichen Buchhändlerunternehmens her; der ganze Aufsatz, von Lexis, beschäftigt sich mit dem „Wesen der Kultur". Die Eingangsworte aber, die so anmutig plätschern und so ahnungslos an den Schwierigkeiten der Begriffe *Natur*, *geistig*,

sittlich, *Gesellschaft*, *Wechselwirkung*, *Form* vorübereilen, lauten also: „Kultur ist die Erhebung des Menschen über den Naturzustand durch die Ausbildung und Betätigung seiner geistigen und sittlichen Kräfte. Sie entsteht durch das Zusammenwirken vieler innerhalb einer menschlichen Gesellschaft, die sich auch selbst wieder in Wechselwirkung mit der Kultur zu festeren und höheren Formen entwickelt."

Kunst. — Die Überspannung des Kunstbegriffs, die sich heute so sehr gesteigert hat, daß kunstbeflissene junge Leute für sich eine besondere Moral, eine besondere Nationalökonomie und besondere Lebensgewohnheiten in Anspruch nehmen, geht in Deutschland nicht weiter zurück als etwa in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts; in Italien und in Frankreich ist die gesteigerte Kunstpflege älter, aber der Kunstbegriff wurde noch lange nicht von dem des Handwerks prinzipiell losgelöst. Ich gehe wohl nicht fehl, wenn ich bei Lessing, dann bei Goethe und Schiller als seinen Schülern, die Überspannung des Kunstbegriffs auf einen neuerwachten Künstlerstolz zurückführe. Was die Maler in Italien, die Dichter in Frankreich schon längst besaßen, weil Freude an der Kunst mit zu der ältern romanischen Kultur gehörte, das mußten sich die deutschen Dichter erst mühsam und jeder persönlich von der armen Barbarei der Fürsten erkämpfen. Mit dem wachsenden Wohlstande kam auch die Kunstfreude oder deren Heuchelei zu uns, die Künstler kamen in Mode, und heutzutage wird über wenige Gedankendinge mit so hochtrabenden Worten gelogen wie über die Kunst. Die Tragik im Leben unserer alten Künstler bestand im aufreibenden Kampfe gegen die Verachtung der Großen und gegen die eigene Not; die Tragik derjenigen unter uns, die wirkliche Künstler sind, besteht im Kampfe gegen die Mode, gegen die Verführung und die Schmeichelei der Reichen. Der Überspannung des Kunstbegriffs unterwirft sich alle Welt: die Künstler und die Kunstfabrikanten aus Klugheit, die Kunstgenießer aus Dankbarkeit, die Kunstfremdlinge aus Feigheit. Mit der Bedeutung des Kunstschaffens und der Kunstfreude hat auch das Wort *Kunst* seit dem 18. Jahrhundert seine Bedeutung geändert. Allgemein wird angenommen, wahrscheinlich mit Recht, daß *Kunst* von *können* abzuleiten sei. Durch Jahrhunderte verstand man unter *Kunst* das Wissen und das angewandte Wissen; als *Kunst* im ersten Sinne durch *Wissenschaft* verdrängt wurde, im 17. Jahrhundert, da wurde *Kunst* für eine vielfältige Anwendung im zweiten Sinne frei und bezeichnete bald jedes angewandte Wissen: die Fertigkeit, die Geschicklichkeit (Reitkunst, Fechtkunst usw.), das Handwerk; Lehnübersetzungen waren: die *schwarze Kunst*, *Kunstgriff*. Auf Lehnübersetzung geht es auch zurück, wenn sich das abstrakte Wort *Kunst* langsam aus dem Plural *Künste* entwickelte, ebenso wie die Abstraktionen *Wissenschaft*, *Geschichte* aus ihren Pluralen; die freien, die guten,

die schönen Künste (*artes liberales, bonae, belles lettres);* der Singular Kunst war anfangs ein Summenwort für die Regeln, eine künstlerische Aufgabe gut auszuführen. In einzelnen Redensarten (z. B. „es ist keine Kunst") wirken noch alte Bedeutungen nach; im ganzen aber hat der überspannte Kunstbegriff gesiegt; Künstler, Kunstfabrikanten, Kunstgenießer und Modeaffen sprechen das Wort Kunst beinahe mit der gleichen Andacht aus, und jedermann scheut vor der undankbaren Arbeit zurück, etwas Klarheit in die ungleichen Begriffe zu bringen, die unter dem Worte verstanden werden. Ich kann nur auf einige Gesichtspunkte aufmerksam machen, nur das Wort sprachkritisch analysieren, und möchte besonders zum Streite über den *sozialen* Wert der Kunst Stellung nehmen.

Wenn der wahrhaft große Künstler sagen darf, er widme sein Leben der Kunst, und wenn der kunstsinnige Laie sagen darf, er verschönere sich sein Leben durch die Kunst, so gebrauchen beide das gleiche Wort und wissen nicht, daß sie es in ganz verschiedenem Sinne gebrauchen. *Kunst* schaffen und Kunst *genießen* sind nach den Regeln der Grammatik ganz analogisch gebildete Wortfolgen; aber in dem ersten Falle kommt es allein auf das Kunstwerk an, im zweiten auf die Tätigkeit des Genießens; man beachte nur, daß es uns bei einem Kunstwerke gleichgiltig ist, ob seine Hervorbringung dem Künstler schwer oder leicht gefallen ist; man beachte ferner, daß dem Genießen eines Kunstwerks die Freude an einem schönen Menschenleibe oder an der schönen Natur sehr nahe steht, trotzdem sonst Natur und Kunst, als bekannte Gegensätze, einander zu fliehen scheinen. Der Unterschied zwischen dem Schaffen und dem Genießen eines Kunstwerks, der in unserm ästhetischen Gerede so leicht verwischt wird, ist kaum geringer als der Unterschied zwischen dem Reifen und dem Genießen einer Frucht; und da wird man doch gern zugeben, daß der Verzehrer eines Apfels sich nicht auf eine Wesensgleichheit mit dem Apfelbaum zu berufen pflegt.

In meiner Sprache möchte ich das so ausdrücken: die Kunst des schaffenden Künstlers gehört der *substantivischen* Welt an, der unwirklichen; und zwar gehören die Kunstwerke, die ja gleichfalls unter dem Summenworte Kunst zusammengefaßt werden, mehr der konkreten substantivischen Welt an, der sogenannten Körperwelt; die erhabene Kunst, die Göttin, der sich der Künstler gewidmet hat, mehr der substantivischen Gedankenwelt, der mythologischen Welt. Ganz deutlich ist diese Trennung beim Künstler nicht, weil er beim Schaffen immer nur die gegenwärtige Arbeit an einem bestimmten Kunstwerke im Sinne hat, die erhabene Göttin aber nur dann, wenn er über die Kunst schwätzt, klug oder unklug, wie andere redende Menschen auch.

Die Kunst, durch welche ein kunstsinniger Laie sein Leben verschönt, gehört der *verbalen* Welt an, der Welt der menschlichen Zwecke. Das Wesentliche am Genießen ist beileibe nicht ein Körper, nicht das Kunst-

werk, sondern ein Gefühl, das Gefühl der Freude, einer ganz besondern und feinen Freude. Ob der Künstler, der ein Kunstwerk schafft, dabei Freude oder Schmerz empfindet, ist uns gleichgültig, wie gesagt; beim Genießen, einem Zweckbegriff, ist Freude der einzige Zweck; die Tätigkeit des Künstlers schafft, objektiv sogar, d. h. gegen seine eigentliche Absicht, für andere, die Tätigkeit des Genießers schafft überhaupt nicht, ist nur Freude.

Darum ist es eine sinnlose Phrase, wenn man unterschiedslos an die Kunst in beiden weit auseinander gehenden Bedeutungen die sozialen Forderungen gestellt hat. Die Frage ist überaus komplizierter Art. Der Künstler kann seiner Natur nach gar nicht anders sein als egoistisch, antisozial, aristokratisch, ein Adelsmensch; daß es ihm lieb ist, wenn seine Werke nachher vielen Menschen Freude machen, das hat wohl mit dem Sozialismus nichts zu tun; wenn er einmal, unbewußt oder bewußt, der Zeit gehorchend, sozialistische Tendenzen in seinem Werke ausdrückt, so ist er ebenso unfrei wie ein Hofmaler oder ein Hofdichter Ludwig des XIV.

Sozial, im Sinne unserer wissenschaftlichen und praktischen Staatsreformatoren, kann allein die Forderung sein, den Kunstgenuß oder die Freude an Kunstwerken allen denen zugänglich zu machen, die von Natur einen Sinn für Kunstwerke haben. Auch in dieser Beziehung wird sehr viel gelogen und geheuchelt. Der Hunger nach Kunst ist bei armen Arbeitern oft ebenso stark wie der Hunger nach Brot; aber der Sinn für Nahrung ist denn doch allgemeiner verbreitet als der Sinn für Kunstwerke. Schon aus diesem Grunde ließe sich die soziale Kunstfrage leichter lösen als die soziale Magenfrage. Es gibt viel weniger Künstler auf der Welt als es Millionäre gibt; und es gibt viel weniger kunstsinnige Menschen, als es hungernde Menschen gibt. Dazu kommt, daß der Kunstsinn nicht durch materiellen Besitz des Kunstwerks befriedigt wird, sondern durch seine geistige Besitzergreifung; das Kunstwerk wird dadurch, daß es den Kunstsinn vieler Tausende befriedigt hat, nicht geringer an Wert. Noch leichter könnte den kunstsinnigen Armen ein Anteil am Kunstgenusse gewährt werden, als allen Armen ein Anteil an Licht und Luft. Nur daß diese soziale Pflicht von der gegenwärtigen Gesellschaft beinahe schon erfüllt worden ist, freilich mehr zufällig als absichtlich. Die Erfindung der Buchdruckerkunst, die Leistungsfähigkeit der modernen Pressen und die Wohlfeilheit des Papiers machen es heute jedem Arbeiter möglich, sich die Meisterwerke der Poesie anzuschaffen; der Staat hätte nur gesetzlich dafür zu sorgen, daß allzu kleine Lettern nicht das Gesichtsorgan schädigten; ich glaube beinahe, daß auf diese Pflicht des Polizeistaates noch gar niemals hingewiesen worden ist. Öffentliche Sammlungen, welche freilich ursprünglich der Eitelkeit des Fürsten oder des Staates dienten, stehen mit ihren Statuen und Gemälden auch dem armen Arbeiter zur Verfügung. Sollte es dem Sozialis-

mus gelingen, dem Arbeiter täglich einige Stunden wirklich freier Zeit zu verschaffen, so könnte er Poesie und bildende Kunst ebenso genießen wie eine müßige Dame sie in ihren freien Stunden genießt; und die Not hätte für ihn die bessere Auswahl getroffen, weil die Kunstwerke, die für ihn am leichtesten zugänglich sind, oft die besten sind. Musik muß erst von Berufsmusikern ausgeführt werden, Dramen müssen erst aufgeführt werden; darum kosten diese Kunstwerke noch immer recht viel Geld; aber auch da haben die freien Volksbühnen und Unternehmungen wie die Berliner Schillertheater sehr erfreulich gewirkt.

Der Staat hat die Sache am verkehrten Ende angefaßt, da er für den Kunstgenuß des Volkes so gut wie nichts tat, die sozialen Bestrebungen sogar hinderte, dagegen die Aufzucht der Künstler in die Hand nahm, als ob sich Künstler züchten ließen wie Fettschweine. Mit seinen Akademien und Preisen glaubte der Staat etwas für die *Kunst* getan zu haben; ich glaube bestimmt, daß die Verwirrung der Begriffe *Kunst*schöpfung und Kunst*genießen* für diesen Unsinn verantwortlich zu machen ist. Der egoistische Künstler geht, was schon Platon wußte, den Staat nichts an, den modernen Staat schon gar nichts; die Freude an der Kunst geht das Volk an, das den Staat bildet.

Ich habe mich bisher darauf beschränkt, den begrifflichen Unterschied zwischen der substantivischen Welt des Kunstwerks und der verbalen Welt des Kunstgenießens hervorzukehren. Man kann mir einwenden, daß der Unterschied doch überbrückt werde durch etwas, was diesen beiden Welten gemeinsam sei. Daß der Künstler doch die gleiche Schönheit in das Werk hineinlege, die der Genießer mit seinen Sinnen heraushole. Ganz gewiß; und diese gemeinsame Eigenschaft an dem dinglichen Objekte des Künstlers und an dem Gefühlsobjekte des Genießers gehört noch dazu der einzigen Wirklichkeitswelt an, der *adjektivischen* Welt; wir können diese Eigenschaft nach dem nomen agentis Künstler *künstlerisch* nennen (das heute durch alle Gassen geschleifte Wort ist nicht viel über hundert Jahre alt, darum von Adelung noch nicht gebucht; noch im 18. Jahrhundert wird das vieldeutige *künstlich* auch in diesem Sinne gebraucht), mit Anlehnung an die Gemeinsprache *schön* (vgl. Art. *schön*). Was also der substantivischen und der verbalen Welt der Kunst und der Kunstfreude gemeinsam ist, das ist die *Sehnsucht* aus der gemeinen Welt hinaus, die Sehnsucht nach aufwärts, die als Motiv wohl der Liebe verwandt sein mag. In der Kraft, diese Sehnsucht zu erfüllen, mag zwischen dem Kunstschöpfer und dem Kunstgenießer wirklich nur ein gradueller Unterschied bestehen.

Noch eins: die Wissenschaft, welche sich besonders mit solchen Fragen abgibt, die *Ästhetik* erhielt ihren sonderbaren Namen bekanntlich von Baumgarten (1750), der in seiner *Ästhetica* als einer *scientia cognitionis sensitivae* die allgemeine Wahrnehmungs-Wissenschaft schaffen wollte; diese Kon-

struktion hat dann auf Kant und so noch auf die Ästhetiker unserer Tage nachgewirkt; wenn wir aber erkannt haben, daß das Gemeinsame an der Sehnsucht des Künstlers und des Genießers ein Begriff der adjektivischen Welt ist, dann gewinnt für uns die Ästhetik als die Wahrnehmungs-Wissenschaft vom Überwirklichen vielleicht eine neue Bedeutung.

L.

Lachen. — Der Muskel, welcher im menschlichen Antlitz durch Emporheben der Oberlippe besonders den mimischen Ausdruck des Lachens hervorbringt, ist der zygomaticus major und nicht der *risorius;* trotzdem hat dieser letzte Muskel seinen freundlichen Namen behalten und mag ihn weiter tragen, denn es ist gut, wenn alte Namen zum Gedächtnis alter Vorstellungen erhalten bleiben. Ich erinnere an die Kleinigkeit auch nur, weil das falsche Wort mir ein Analogon zu sein scheint zu den endlosen Bemühungen, aus der Ähnlichkeit der Ausdrucksbewegungen, die wir *Lachen* und *Lächeln* nennen, Schlüsse zu ziehen, den Humor mit dem Lächerlichen (γελοιον) in unlösbare Verbindung zu bringen. Gewöhnlich wird das Lächeln als ein abgeschwächtes Lachen erklärt, auch von solchen Forschern, die (wie Hecker) das Lachen sehr gut als die Wirkung eines innern Kitzels, gewissermaßen eines Kitzels in schnellem Wechsel verglichener Vorstellungen, dargestellt haben. Das Lächeln kann freilich auch ein abgeschwächtes Lachen sein; beim Kranken, der zu schwach ist, die Muskeln lebhaft genug spielen zu lassen; beim Traurigen, wenn z. B. die junge Mutter, im ersten Schmerze über den Tod des Gatten, zum Scherze des Kindes nur zu lächeln vermag, wo sie sonst laut gelacht hätte.

Aber es gibt auch ein Lächeln, das nicht wie das Lachen bei jedem Menschen vom geeigneten Objekt ausgelöst werden kann, sondern nur bei einem besondern Subjekt, dann aber beinahe von jeder Beobachtung, nicht erst von einem Witze; ich meine das überlegene Lächeln des philosophischen Humors. Vielleicht wird man einsehen lernen, daß die mimischen Ausdrucksbewegungen auch diese Ähnlichkeit mit den Worten der menschlichen Sprache haben: sich nicht immer eindeutig übersetzen zu lassen. Man weiß, daß die Kombinationen nicht so einfach sind, wie die alte Mimik glaubte. Scharfes Blicken, Weinen, selbst der Ausdruck der Verachtung und der Bitterkeit können die Muskeln, welche das Lächeln hervorrufen, mitspielen lassen. Bitterkeit, Verachtung müssen überwunden sein, wenn man von der Weltanschauung des freiesten Humors soll reden dürfen; aber Lachen, Bitterkeit, Verachtung können irgend wie um die Mundwinkel mitspielen, wenn das Antlitz einen humoristischen Aus-

druck zeigt. Mit dem Lächerlichen, dem *γελοιον*, hat weder die Geschichte des Wortes Humor viel zu schaffen noch der hochgespannte Begriff, den man jetzt (eigentlich nur in Deutschland) mit dem Worte verbindet; nicht mehr als der musculus risorius mit dem risus. (Vgl. Art. *Humor*.)

Laplacescher Geist. — Die Vorstellung von einer außerordentlichen, aber doch eigentlich nicht übermenschlichen Intelligenz, die imstande wäre, auf Grund der mechanistischen Weltanschauung Vergangenheit und Zukunft alles Weltgeschehens in eine einzige mathematische Formel zu fassen, diese hübsche Vorstellung ist von Du Bois-Reymond in seinem berühmt gewordenen Vortrage „Über die Grenzen des Naturerkennens" populär gemacht worden. Ich möchte kurz zu zeigen versuchen, daß Du Bois-Reymond die spielerische Idee von Laplace arg vergröbert hat.

Gauß, von welchem Laplace selbst gesagt haben soll, er sei nicht der erste Mathematiker Deutschlands, denn er sei ja der erste Mathematiker der Welt, — Gauß drückte sich einmal brieflich mit gewohnter Überlegenheit über solche Phantasien aus: „Ich leugne nicht, daß ich selbst mich zuweilen auf ähnliche Art (wie Laplace) amüsiere, nur würde ich dergleichen nie publizieren." Gegen die Ernsthaftigkeit des Laplaceschen Einfalls möchte ich nicht einwenden, daß Laplace in seinem politischen Handeln und in seinem Privatleben unzuverlässig und kleinlich war[1]); denn davon hängt der Wert wissenschaftlicher Leistungen nicht ab. Und gehört, genau genommen, nur zum Klatsch der Gelehrtengeschichte. Aber Laplace war trotz seines ausgesprochenen Atheismus ein Skeptiker; derselbe Mann, der fromme Mathematiker durch das Dictum erschreckt hatte: „Dieu est une hypothèse dont je n'ai pas eu besoin", sprach auf seinem Totenbette, als man ihm zur Freude die Reihe seiner wissenschaftlichen Entdeckungen aufzählen wollte, die resignierten Worte: „Ce que nous connaissons est peu de chose, ce que nous ignorons est immense."

Dieser Laplace nun hat in seinem vorzüglichen Buche Essay philosophique sur les Probabilités, und gleich zu Beginn desselben, die Phantasie gefaßt von einer Weltformel, die uns alle Bewegungen der Lebewesen ebenso vorhersagen ließe, wie uns die astronomischen Formeln gestatten, die Bewegungen der Gestirne vorher zu

---

[1]) Alexander von Humboldt schreibt an seinen Bruder, man fühle den Verlust von Laplace in Paris weniger, weil man ihn als einen politischen Überläufer hasse. Napoleon, der die Treulosigkeit seines Laplace erlebt hatte, urteilte auf Sanct Helena sehr hart über den Minister Laplace: „Il cherchait des subtilités partout, n' avait que des idées problématiques et portait enfin l'esprit des infiniment petits dans l'administration." Sehr drollig wirkt ein Bericht von Arago über den Hausvater Laplace; Arago war als junger Mensch glücklich, einmal bei dem überaus bewunderten Manne speisen zu dürfen; man stelle sich sein Entsetzen vor, als Madame Laplace einmal zu ihrem Gatten sagte: „Voulez-vous me confier la clef du sucre?"

sagen. Ich will die geistreiche Phantasie fast vollständig übersetzen. „Alle Ereignisse, selbst solche, die wegen ihrer Kleinheit nichts mit den großen Gesetzen der Natur zu tun zu haben scheinen, sind doch Folgen von ihnen und ebenso notwendig wie die Umdrehungen der Sonne. Solange man nicht wußte, welche Verbindungen sie mit dem ganzen Weltsysteme vereinigen, hat man sie von Endursachen oder vom Zufall abhängen lassen, je nachdem sie eintraten und sich folgten mit Regelmäßigkeit oder ohne anscheinende Ordnung; aber diese imaginären Ursachen wurden allmählich zurückgerückt, sowie unsere Kenntnisse sich erweiterten, und sie verschwinden völlig vor der gesunden Philosophie, die in ihnen nur den Ausdruck der Unwissenheit sieht, in der wir über die wahren Ursachen leben.

„Die gegenwärtigen Ereignisse haben mit den vorausgehenden eine Verbindung, die auf das evidente Prinzip gegründet ist: eine Sache kann nicht anfangen zu sein ohne eine Ursache, die sie bewirkt. Dieses Axiom ist bekannt unter dem Namen des Prinzips vom zureichenden Grunde; es erstreckt sich auch auf solche Wirkungen, die man als gleichgiltig betrachtet. Der freieste Wille kann sie nicht entstehen lassen ohne ein bestimmendes Motiv; denn wenn unter völlig gleichen Umständen der Wille sich in einer von zwei Richtungen entscheiden wollte, dann wäre seine Wahl eine Wirkung ohne Ursache ... Die entgegengesetzte Meinung ist eine Illusion der Vernunft, welche die flüchtigen Gründe der Willenswahl bei den gleichgiltigen Dingen übersieht und sich einbildet, der Wille habe sich selbst und ohne Motive bestimmt.

„Wir können also den gegenwärtigen Stand der Welt betrachten als die Wirkung des unmittelbar vorausgehenden Standes und als die Ursache des unmittelbar folgenden. Eine Intelligenz, welche für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte der belebten Natur kennen würde und die Relationen der Lebewesen dazu, könnte — wäre sie sonst nur groß genug, um alle diese Data der Analyse zu unterwerfen — in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und die der kleinsten Atome begreifen; nichts wäre für sie ungewiß und Zukunft wie Vergangenheit wäre ihren Augen gegenwärtig. Der menschliche Geist bietet ein schwaches Modell dieser Intelligenz in der Vollendung, die er der Astronomie zu geben gewußt hat ... Indem er die gleiche Methode auf einige andere Gegenstände des Wissens anwandte, ist er dazu gelangt, die beobachteten Erscheinungen auf allgemeine Gesetze zurückzuführen, und die Erscheinungen vorauszusehen, welche die gegebenen Umstände hervorrufen müssen. Alle seine Anstrengungen in der Erforschung der Wahrheit haben die Tendenz, ihn unaufhörlich der Intelligenz anzunähern, welche wir eben verstehen gelernt haben, von der er aber immer unendlich weit entfernt bleiben wird. Diese Tendenz ist der Menschenart eigentümlich und macht sie den Tieren überlegen; Fortschritte auf diesem Gebiete unterscheiden die Völker

und die Jahrhunderte und machen ihren wahren Ruhm aus."

Man muß den Grundgedanken des Laplaceschen Buches ganz und gar mißverstanden haben, um nicht zu sehen, daß Laplace mit dieser Phantasie nur spielerisch und künstlerisch das Idealbild der mechanistischen Weltanschauung als unerreichbar hinstellen wollte; er sagt ja, daß wir von einer solchen ungeheuren Intelligenz immer *unendlich* weit entfernt bleiben werden. Du Bois-Reymond hat das Spiel von Laplace plump und ernst genommen und hat sich einer solchen Intelligenz, die er den Laplaceschen Geist nennt, wohl ziemlich nahe geglaubt. Mit dem gelehrten Schwulst, der vor vierzig Jahren unter den halbgebildeten Berlinern für Pracht des Stils gehalten wurde, führt er die Phantasie von Laplace (S. 12) weiter aus: „In der Tat, wie der Astronom nur der Zeit in den Mondgleichungen einen gewissen negativen Wert zu erteilen braucht, um zu ermitteln, ob, als Perikles nach Epidaurus sich einschiffte, die Sonne für den Piräeus verfinstert ward, so könnte der von Laplace gedachte Geist durch geeignete Diskussion seiner Weltformel uns sagen, wer die Eiserne Maske war... Wie der Astronom den Tag vorhersagt, an dem nach Jahren ein Komet aus den Tiefen des Weltraumes am Himmelsgewölbe wieder auftaucht, so läse jener Geist in seinen Gleichungen den Tag, da das Griechische Kreuz von der Sophien-Moschee blitzen oder da England seine letzte Steinkohle verbrennen wird. Setzte er in der Weltformel $t = -\infty$, so enthüllte sich ihm der rätselhafte Urzustand der Dinge ... Solchem Geiste wären die Haare auf unserm Haupte gezählt, und ohne sein Wissen fiele kein Sperling zur Erde."

Auf das Vorhersagen der Zukunft will ich gleich kommen; zunächst aber möchte ich auf den Widersinn aufmerksam machen, der sich hinter dem Prophezeien nach rückwärts verbirgt. Von der praktischen Unmöglichkeit sehe ich natürlich ab. Historische Rätsel, wie die Eiserne Maske, lassen sich doch immer nur nach vorwärts lösen, d. h. wenn man die vorausgehenden Ursachen und Motive kennt, niemals nach rückwärts. Der Unbekannte, der sogenannte Mann mit der eisernen Maske, der 1703 in der Bastille starb und nur Moder hinterlassen hat, kann durch keinen negativen Wert einer Gleichung nach rückwärts bei seinem bürgerlichen Namen gerufen werden. Wenn es möglich wäre, Worte aus der Vergangenheit zurück zu konstruieren, so hätte übrigens der Laplacesche Geist an der Rekonstruktion von einigen Ursprachen würdigere Aufgaben. Im Ernste: wer die Unausdenkbarkeit der Anwendung solcher Gleichungen auf die vergangene Geschichte nicht begreift, der sehe sich einmal das zweite Beispiel des Berliner Akademikers an. Der Laplacesche Geist soll den Urzustand der Dinge enthüllen können, wenn er $t = -\infty$ setzt. Welcher Urzustand ist gemeint? Der vor Lostrennung der Erde von der Sonne? Oder der vor der Lostrennung der Sonne von ihrem Zentralnebel? Hat denn nie-

mand bemerkt, daß alle diese Epochen menschliche Ausgeburten sind, Begriffe aus vorläufigen Hypothesen, daß die Vorstellung *unendlich* ein undefinierbares Menschenwort ist, daß wir also dem vollkommenen Laplaceschen Geiste Zufallsbegriffe und Zufallszeichen aus unserer unvollkommenen Menschensprache in seine Weltformel hineinschieben? Nicht nur Gauss, sondern auch Laplace hätten dem Nachfolger von Maupertuis zurufen können, daß man solche Einfälle nicht publizierte, wenn man nicht zufällig Phantasie und Humor hätte.

Was nun das Vorhersagen der Zukunft betrifft, so war Du Bois-Reymond dergestalt vom Laplaceschen Geiste verlassen, daß er nicht einmal ahnte, wie kaum vierzig Jahre nach seinem Vortrage die mechanistische Weltanschauung mitsamt dem Atomismus wieder einmal in Mißkredit kommen würde. Für den Atomismus war es noch vorstellbar, daß der Laplacesche Geist die Eroberung Konstantinopels durch die Russen (warum nicht durch die Engländer oder die Österreicher oder die Neugriechen? Du Bois hat da dem Laplaceschen Geiste vorgegriffen) vorhersagen könnte wie ein Astronom eine Sonnenfinsternis; die Kombinationen der unendlich vielen Atome steigern sich zu einer Zahl, die in Menschenzeichen nur durch Unendlich in unendlicher Potenz ausgedrückt werden könnte; es wäre freilich Sache des Laplaceschen Geistes, eine solche Zahl zu begreifen und eindeutig auszudrücken. Wie wir aber das Weltgeschehen seit Du Bois-Reymond uns vorstellen gelernt haben, ist der Atomismus nur eines der vielen antichambres de la verité. Nicht nur unser gegenwärtiges Wissen vom Leben, Empfinden und Denken versagt sich der Anwendung einer streng mathematischen Formel; wir vermuten sogar, daß die Lebenserscheinungen mit ihren Reizwirkungen und Willensakten sich einer mathematischen Formulierung immer versagen werden. Der Mann, der lange vor Laplace die Vorstellung von dem Riesengeiste gefaßt hatte, Leibniz, wäre uns in dieser Beziehung ein besserer Führer. Er sagte einmal: „Tout se fait mécaniquement et métaphysiquement dans le même temps.“ Man braucht bloß auf den Ausdruck *metaphysisch* zu verzichten oder das Wort fast genau durch *unphysisch* zu übersetzen, um ungefähr das Glaubensbekenntnis unserer Tage vor sich zu haben.

Leben.

I.

Um die Grundbegriffe der Naturwissenschaften steht es, was die Wortgeschichte betrifft, ganz anders als um die Grundbegriffe der Philosophie; diese, von den Griechen aus metaphysischen Phantasien gebildet oder aus den Vorstellungen noch älterer Völker übernommen, treten uns mit dem scheinbar reichsten Inhalte häufig schon zu Beginn der historischen Zeit einer abendländischen Philosophieentwicklung entgegen, können und müssen beim Übergange zu jüngern Völkern übersetzt werden, wandeln von Jahrhundert zu Jahrhundert ihren geistigen Inhalt, haben aber

im ganzen und großen die Tendenz, unter dem Einflusse der Wissenschaft und neuerdings der Erkenntnistheorie in ihrem Vorstellungsgehalte präziser und dadurch ärmer zu werden; die Grundbegriffe der empirischen Wissenschaften dagegen mußten sich jedem Volke aufdrängen, gehörten sehr früh der vorwissenschaftlichen Gemeinsprache an (man denke an Begriffe wie: Körper, schwer, Kraft, Licht, Bewegung, Leben) und wurden in ihrem Vorstellungsgehalte um so reicher, je mehr die Wissenschaft ihre Beobachtungen häufte. Dazu macht Curtius einmal (Grundz. d. griech. Etymologie[6] S. 97) die ansprechende Bemerkung, daß der älteste Wortbestand wahrscheinlich unsere Allgemeinbegriffe gar nicht gekannt habe. „Jahrtausende lang wußte der Mensch die einzelnen Tiere zu bezeichnen, ehe er einen Ausdruck fand, welcher alle Tiere insgesamt umfaßte. Zu einem Wort für *Tier* im Unterschied vom Menschen hat es die griechische Sprache erst zu Platons Zeit gebracht, und das Wort *ζῳον*, das, wie *animal*, alle *lebenden* Wesen umfaßt, ist nachhomerisch.“ Es wäre den Griechen kaum eingefallen, Begriffe wie *Leben* in einem Wörterbuch der Philosophie zu definieren; sie ahnten ja noch gar nicht, daß just die schwierigsten Probleme sich hinter den Allgemeinbegriffen der Gemeinsprache verbergen. Wo sie dennoch hinter alltäglichen Worten (sein, Bewegung) tiefe Probleme suchten, da hatten sie die Wörter vorher metaphysisch umgedeutet.

Es hätte darum keinen Wert, wenn ich die Geschichte der griechischen, der lateinischen und der neuen Ausdrücke für den Lebensbegriff hersetzen wollte. Nur auf einen Punkt will ich hinweisen, um wiederum ein Beispiel für die Kindlichkeit des griechischen Denkens zu geben. Die Griechen hatten für das, was die deutsche Gemeinsprache ungefähr *Leben* nennt, zwei verschiedene Bezeichnungen; *βιος* und *ζωη*; es gehört nicht zu meiner Absicht, die Annahme der gegenwärtigen Sprachwissenschaft zu prüfen, daß nämlich die so ganz verschiedenen Wörter *βιος* und *ζωη*, dazu noch das Synonym *διαιτα*, auf eine und dieselbe sogenannte Wurzel *γϝιϝ* zurückgehen, von welcher übrigens auch lat. *vivus* mit seiner ausgebreiteten Sippe abzuleiten wäre. Die Griechen hatten wie andere Völker die Neigung, synonyme Ausdrücke zu differenzieren; so gaben sie sich redliche Mühe, zwischen *βιος* und *ζωη*, weil beide Worte einmal da waren, begrifflich zu unterscheiden. Und da gerieten sie auf den bedenklichen Einfall, das eine Wort auf den Menschen, das andere auf die übrigen Tiere anwenden zu wollen. Wir hätten in unserer Gemeinsprache gar nicht mehr die Möglichkeit, das physiologische Leben des Menschen von dem der übrigen Tiere ausdrücklich zu trennen. Aber Ammonios, ein alexandrinischer Wörterbüchler des vierten Jahrhunderts n. Chr. G., sagt ganz deutlich; *βιουν και ζην διαφερει. βιουν μεν γαρ ἐπι ἀνθρωπων μονων λεγεται. ζην δε ἐπι ἀνθρωπων και ἀλογων ζῳων, ἠδη δε ποτε και ἐπι φυτων*; und er zitiert als Beleg eine Stelle aus einer sonst un-

bekannten Schrift des Aristoteles: *βιος ἐστι λογικη ζωη*. Diese Unterscheidung entspricht nicht ganz dem Sprachgebrauche; die besten griechischen Schriftsteller verwenden die beiden Wörter oft als wirkliche Synonyme. Aber es wird wohl ziemlich richtig sein, was H. Schmidt (Synonymik d. griech. Sprache IV S. 43) über das Verhältnis der beiden Ausdrücke nach einer sehr gründlichen Untersuchung vorträgt: „Beide bezeichnen das Leben ganz allgemein und nach seinen verschiedenen Erscheinungen; *ζωη* aber besonders das rein physische Leben, besser: das Leben nach seinen rein physischen Erscheinungen; während *βιος* mehr das Leben als eine Reihenfolge von Handlungen verschiedener Art auffaßt."

Schmidt's vorsichtige Wahl der Worte scheint mir aber die Naivität zu verschleiern, mit der die Griechen oder wenigstens ihre Wortgrübler Psychologie und Physiologie miteinander verwirrten. Sie staunten noch nicht über die Erscheinungen des Lebens, sie staunten erst über die neue Erscheinung der Vernunft. Man versuche einmal die obige Stelle aus dem Aristoteles ins Deutsche zu übersetzen und man wird beim besten Willen, den Sinn zu treffen, auf Ungereimtheiten stoßen: Leben ist vernünftiges Vegetieren, das Psychologische ist geistige Physiologie. Wir können uns wirklich bei solchen Wortschällen nichts mehr denken, weil wir gelernt haben, über das Leben als ein Problem für sich zu staunen, weil wir uns auch das physiologische Leben des Tieres und der Pflanze nicht erklären können. Nicht besser erklären können als die Denkakte der Tiere und die Vernunft des Menschen.

II.

Wie fern dem Wissen des Altertums und des Mittelalters das Problem des Lebens lag, erkennen wir vielleicht am besten daraus, daß man damals bei den Definitionen immer zunächst an die Tiere dachte, trotzdem die Pflanzen — wie wir aus Ammonios erfahren haben — schon gelegentlich als Lebewesen (das deutsche Wort findet sich schon bei Fischart) anerkannt wurden. Auch Aristoteles spricht den Pflanzen nicht alles Leben ab; aber bei seiner bekannten Definition des Lebens (de Anima II, 1: *ζωην δε λεγομεν δι' αὑτου τροφην τε και αὐξησιν και φθισιν*) mag er, wenn man die Kenntnisse seiner Zeit erwägt, nur an die Tiere gedacht haben, so gut die Worte auch heute auf alle Lebewesen zu passen scheinen. Aus *eigener* Kraft sich zu ernähren, zu wachsen (das *Vergehen* stimmt nicht recht), das war immer das Geheimnis des Lebens; und Thomas glaubte gewiß ganz im Sinne seines Aristoteles zu definieren, da er die *Bewegung* aus eigener Kraft zum Kennzeichen des Lebens machte: nomen *vitae* ex hoc sumptum videtur, quod aliquid *a seipso* potest moveri. Ein gemeinsames Kennzeichen des Tierlebens und des Pflanzenlebens ausdrücklich zu suchen, war dem Mittelalter noch keine Aufgabe. Die Frage nach der Beseeltheit oder Unbeseeltheit der Tiere schien bereits wichtig, aus theologischen Gründen; an die Ausdehnung des Seelenbegriffs

auf die Pflanzen dachte man noch nicht. Und die Klasse der Lebewesen, die noch nicht Pflanzen und noch nicht Tiere sind, war noch nicht entdeckt; das Mikroskop war ja noch nicht erfunden. Die Gruppe der Protisten hatte also vorher noch nicht beobachtet werden können. Man sollte aber glauben, daß man rein begrifflich zu der Frage gelangen mußte, was das gemeinsame Kennzeichen einer lebendigen Pflanze und eines lebendigen Tieres wäre, auch bevor man Lebewesen kennen lernte, von denen niemand sagen konnte, ob sie Pflanzen oder Tiere wären.

Nun ist es sehr beachtenswert, daß die Entdeckung der Protisten uns in der Frage nach dem Wesen des Lebens durchaus nicht gefördert hat; und wir müssen bescheidentlich eingestehen, daß wir dem Lebensbegriff gegenüber fast ebensolche Kinder geblieben sind, wie die Griechen waren. Wir haben nämlich, wie hypnotisiert von dem Entwicklungsgedanken, die neue Frage nach dem *Entstehen* des Lebens zu beantworten gesucht und die alte Frage nach dem Wesen des Lebens einstweilen zurückgestellt. Wie verkehrt ein solches Beginnen war, werden wir einsehen, wenn wir uns des falschen Lärms erinnern, den Du Bois-Reymond vor bald vierzig Jahren durch sein schwülstiges Ignorabimus in der deutschen Gelehrtenwelt erregte. Der 1872 gehaltene Vortrag „Über die Grenzen des Naturerkennens", der der Naturwissenschaft für alle Zeiten die Möglichkeit absprach, das Wesen von Materie und Kraft und das Wesen der Empfindung zu erkennen, wird insofern in der menschlichen Geistesgeschichte stets zitiert werden müssen, als er in seiner Absicht eine ehrliche Bankerotterklärung der mechanischen oder materialistischen Weltanschauung war; in seiner unglücklichen Fassung jedoch, die sich zur Genüge aus des Verfassers Neigung zu feierlichen Phrasen erklärt, war der Vortrag zu gleicher Zeit ein Versuch, im Namen der Erkenntnistheorie eine betrügerische Crida anzumelden. Auf den Widersinn des Schlagwortes *Ignorabimus* habe ich bereits (Kr. d. Spr. I² S. 293f.) hingewiesen; an dieser Stelle möchte ich nun schärfer als bisher die Borniertheit aufzeigen, mit welcher Du Bois-Reymond da ein Ende des menschlichen Denkens erblickte, wo sein eigenes, an den Materialisten geschultes Denken zu Ende gekommen war. Möchte eigentlich nur einen Einwurf wiederholen und genauer fassen, den bald nach dem Bekanntwerden des Vortrages der theologische Fachmann und naturwissenschaftliche Autodidakt Strauß gegen die Beweisführung des Berliner Physiologen erhoben hat. Du Bois-Reymond, der Akademiker, spricht ein wenig von oben herunter von Straußens „Auseinandersetzungen zweiter Hand"; Strauß war aber in philosophischen Fragen, und um solche handelte es sich, neben Du Bois-Reymond weitaus der stärkere Geist und der gründlichere Kenner.

Strauß bemerkte, daß eigentlich drei Rätsel in dem einen Welträtsel verborgen wären: das Entstehen des Lebendigen aus dem Leblosen, des Empfindenden aus dem Empfindungslosen,

des Vernünftigen aus dem Vernunftlosen. Du Bois-Reymond habe nun das erste und das dritte dieser Rätsel für lösbar erklärt, die Entstehung des Lebens und die Entstehung der Vernunft, habe aber ohne Angabe der Gründe das zweite Rätsel allein, die Entstehung der Empfindung, für unlösbar erklärt. „Ich gestehe, mir könnte noch eher einleuchten, wenn mir einer sagte: unerklärlich ist und bleibt A, nämlich das Leben; ist aber einmal das gegeben, so folgt von selber, d. h. mittelst natürlicher Entwicklung, B und C, nämlich Empfinden und Denken. Oder meinetwegen auch umgekehrt: A und B lassen sich noch begreifen, aber an C, am Selbstbewußtsein, reißt unser Verständnis ab. Beides, wie gesagt, erschiene mir noch annehmlicher, als daß gerade die mittlere Station allein die unpassierbare sein soll." In dem bittern „Nachwort als Vorwort" zu seinem (in der kritischen ersten Hälfte) nicht nach Gebühr geschätzten „Alten und neuen Glauben" hat Strauß diesen Gedanken ausgesprochen, gegen welchen sich dann Du Bois-Reymond umsonst mit tönendem Periodenbau wehrte.

Der ganze Streit scheint zu einem scholastischen Wortgezänke hinunterzusinken, wenn wir wirklich nur danach fragen, welches von den drei Rätseln das schwierigere sei: das des Lebens, das der Empfindung oder das des Denkens. Wir kommen aber doch einen kleinen Schritt weiter, sobald wir durch eine solche Fragestellung zu der Erkenntnis gelangen, daß die drei Fragen zwei völlig verschiedenen Forschungsgebieten angehören. Darüber waren Strauß und Du Bois-Reymond im Grunde einig, daß die Bewußtseinserscheinung des Denkens sich an die Bewußtseinserscheinung der Empfindung anknüpfen lasse; nur war ihnen beiden eben das nicht klar, daß Empfindung und Denken, beide der Bewußtseinswelt angehören, der psychologischen Welt, der innern Welt; daß dagegen die Erscheinung des Lebens immer noch, bis auf einen geringen Rest, der äußern Welt angehöre. Leben läßt sich überall auch objektiv beobachten, Empfindung und Denken nur subjektiv. Es war also zwischen Du Bois-Reymond und Strauß wirklich nur ein Wortstreit vorhanden, als sie (wie ich es jetzt ausdrücken möchte) nicht darüber einig werden konnten, ob die psychologische Erklärung des Physiologischen schwieriger sei, oder die physiologische Erklärung des Psychologischen. *Erklären* hieß damals noch allgemein und heißt heute noch bei fast allen Forschern: auf Ursachen als auf zureichende Gründe zurückführen. Also sagte Du Bois-Reymond mit scheinbarem Recht: Die Ursachen, aus welchen bestimmte Atomgruppen nicht nur äußerlich wachsen, sondern durch Aufnahme assimilierbarer Stoffe, diese Ursachen werden wir noch einmal erforschen, denn es handelt sich dabei objektiv doch nur wieder um chemische Veränderungen eines Stoffes in einen andern; niemals aber werden wir erforschen können, wie eine Empfindung entsteht, denn es handelt sich dabei um die Verwandlung eines objektiven Stoffs in eine subjektive Bewußtseinstatsache. Mit scheinbar noch

besserem Rechte antwortete Strauß: Die Lebenserscheinungen an sich sind schon unerklärlich genug; der lebendige Stoff, der bei der Nahrungsaufnahme einen Wahlakt ausführt, überschreitet dabei schon die Grenzen der Physik; in jedem Lebendigen ist etwas Psychologisches verborgen.

Man sieht: Du Bois-Reymond ging von der Naturwissenschaft aus und hielt darum die Schwelle des offenbar Psychologischen für unpassierbar; Strauß ging von den Geisteswissenschaften aus, war weniger wortabergläubisch und erblickte das Psychologische schon unter der Schwelle des Lebens.

Lassen wir uns endlich von der kindlichen Frage nach der größeren oder geringern Schwierigkeit der Rätsel nicht mehr irre machen. Wir haben angefangen, das ewige Forschen nach den Ursachen als den zureichenden Gründen für eine Verirrung des Menschengeistes zu halten; an die Stelle des uralten Kausalismus sucht sich der Konditionismus zu setzen, welcher nur noch nach den Bedingungen einer beobachteten Erscheinung fragt. Das Beste an der neuen Formulierung der unveränderlichen Aufgaben ist es wohl, daß es nun keine Grade der Unerklärlichkeit mehr geben wird. Wir kennen die Ursachen, aus denen ein Körper fällt, einem Körper Bewegung mitgeteilt wird, aus Bewegung Wärme und Licht entsteht, wir kennen die Ursachen der chemischen Affinitäten ebenso wenig, wie wir die Ursachen der Lebenserscheinungen kennen, wie wir die Ursachen der Bewußtseinserscheinungen kennen. Wir wären schon froh, wenn wir etwas ausmachen könnten über die Bedingungen, unter denen die uns objektiv so wohl bekannten Erscheinungen des Lebens auftreten. Wir wären sogar schon froh, wenn wir die Veränderungen, die das gemeinsame Kennzeichen des Pflanzenlebens und des Tierlebens sind, mit einem klar definierten Worte von den Veränderungen der toten Natur, von den sogenannten mechanischen Veränderungen, unterscheiden könnten. Ein Wort haben wir. Wir nennen die Ursachen (um die alte Bezeichnung beizubehalten) derjenigen Bewegungen, die die Lebenserscheinungen ausmachen, zum Unterschiede von den Ursachen der mechanischen Bewegungen: *Reize*. Es fragt sich nur, ob wir uns bei diesem Worte etwas Klares vorstellen können.

III.

Da hätten wir also endlich ein Kennzeichen des tierischen Lebens, und wenn wir nur geschickt genug sind, gefundene Begriffe auf andere Verhältnisse zu übertragen, so können wir in den Reizen auch die Bedingungen oder Ursachen des pflanzlichen Lebens erblicken; denn darauf kommt es wirklich nicht an, daß wir von den Leitungen in den Pflanzen so viel weniger wissen als von den Nervenbahnen in den Tieren; hat man doch von der Reizbarkeit oder der Irritabilität der Tiere als von ihrer auszeichnenden Eigenschaft schon zu einer Zeit gesprochen, als man die Nerven der Tiere nur sehr ungenau kannte. Wir können also ohne Zwang sagen, daß die Reizbarkeit oder die Reaktion

auf Reize die spezifische Eigenschaft der Organismen sei. Und man hat es oft gesagt. Da stünde demnach einer Definition des Lebens nichts mehr im Wege.

Nicht ganz einwandfrei ist freilich der Gebrauch des Wortes *Reiz;* das Substantiv ist ein junges Wort, welches sich in der jungen Wissenschaft der Psychologie erst im 18. Jahrhunderte langsam einbürgerte. Hören wir aber genauer hin, als die Verfasser von Wörterbüchern sonst vermögen, so vernehmen wir bald, daß unter *Reiz* eigentlich alle drei Erscheinungen des Prozesses verstanden werden können, welcher das organische Leben kennzeichnet; 1. die äußere Veränderung, welche die organische Reaktion hervorruft; 2. der Vorgang der Reizung oder der geheimnisvolle Übergang von der äußern Veränderung zu der innern Empfindung; aber auch 3. die Empfindung selbst, was dazu geführt hat, daß man für die Reize, die das erste Stadium bezeichnen sollen, den Ausdruck *Reizmittel* pleonastisch erfinden mußte. Indessen haben sich die Psychologen stillschweigend geeinigt, gerade diese Reizmittel eindeutig *Reize* zu benennen, und das Leben als eine Reaktion auf Reize von der toten Natur zu unterscheiden, die nur Wirkungen von Ursachen kennt.

Ich behaupte nun, daß diese Erklärung des Lebens ein Schulbeispiel für die Zirkelerklärung genannt zu werden verdiente; eine Zirkeldefinition, wenn die Erklärung eine Definition sein wollte. Es scheint mir wichtig, den versteckten Zirkel aufzuzeigen.

Wenn wir nämlich keine Rücksicht nehmen auf die sogenannten physiologischen Reize (auf die peripheren wie die zentralen), von deren Bedingungen wir wenig wissen, die aber doch wahrscheinlich auch wieder auf chemische Änderungen in den Organen zurückgehen, so sind uns alle Reize anders woher als mechanische, chemische, elektrische Bewegungen bekannt, kurz als Bewegungen eines Stoffs oder als Ätherbewegungen. Alle diese Reize gehören also der toten Natur an und haben an sich mit dem Leben nichts zu schaffen. Wenn Schallwellen von einer Felswand reflektieren, Lichtwellen von einem Spiegel, wenn Natrium das Wasser zersetzt, wenn ein elektrischer Strom dasselbe tut, so sprechen wir nicht von Reizwirkungen; wir sprechen von Reizwirkungen erst dann, wenn unsere Organe auf Schallwellen durch Gehörempfindungen, auf Lichtwellen durch Lichtempfindungen reagieren, wenn die größere oder geringere Menge des entbundenen Sauerstoffs unsere Atmungsorgane beeinflußt. Kurz: was wir Reize nennen, sind Vorgänge der sogenannten toten Natur, die erst dadurch zu Reizen werden, daß die Reizbarkeit eines Organismus spezifisch antwortet. Ich will gar nicht so weit gehn, daran zu erinnern, daß vom Standpunkte des erkenntnistheoretischen Idealismus nur die Antworten der menschlichen Organe gewiß sind, daß die äußern Reize erst aus menschlichen Empfindungen erschlossen werden; ich will nicht darauf eingehen, weil dieser erkenntnistheoretische Idealismus, wenn konsequent durchgeführt, mit einem kon-

sequenten Sensualismus beinahe übereinstimmt. Ich will auch den Grenzfall nicht wieder bemühen, das Wachsen der Kristalle; obgleich es sehr nahe läge, das Wachsen des Kristalls in seiner Mutterlauge, wobei er doch eine Nahrungswahl vollzieht und auch Ausbesserung seiner Wunden vornimmt, den Reizwirkungen von Organismen gleichzusetzen. Mir kommt es hier nur darauf an, den Zirkel aufzuzeigen: man erklärt das Wesen des Lebens durch Reizwirkungen, und kann das Wesen der Reize einzig und allein durch eine Eigenschaft der Lebewesen erklären, durch ihre sogenannte Reizbarkeit.

Auf eine solche Tautologie aber laufen alle Definitionen des Lebens hinaus, welche im Kampfe um den *Vitalismus* seit Jahrhunderten von Ärzten und von Philosophen versucht worden sind. Das Leben ist ein Problem für sich und kann, so verlokkend es wäre, auf andere Probleme nicht zurückgeführt werden. Ich vermute, daß ich mich gerade durch diese Skepsis prinzipiell zu der Lehre des Vitalismus bekenne; nur darf man unter Vitalismus nicht den ältern Animismus verstehen; nur darf man, weil das Leben als ein Problem für sich erkannt worden ist, nicht jede Lebenserscheinung durch besondere Lebensgeister oder Seelen, durch einen Archeus (Paracelsus) oder Blas (van Helmont) erklären wollen. Dieser ältere Vitalismus, wie er eigentlich auch von dem einst so einflußreichen Stahl (1660—1734) gelehrt worden ist, war so dumm nicht, wie seine veraltete Sprache scheinen läßt; auch die zur Erklärung der Lebenserscheinungen erfundene *Lebenskraft* war so dumm nicht, wie die heutigen Physiologen glauben. Wir müssen nur an einem einzigen Punkte eine Korrektur üben, an einem Punkte aber, den die heutigen Forscher gar nicht zu bemerken pflegen. Wir müssen auch in diesem Zusammenhange den Begriff der Ursache revidieren. Der alte Vitalismus war eine Art von Animismus, wie gesagt. Genau so nun wie die Psychologie bis auf die letzten Jahre den Fehler beging, in dem Scheinbegriffe der Seele eine Ursache der psychischen Erscheinungen zu suchen, anstatt etwa nur die Summe aller psychischen Erscheinungen unter dem Worte *Seele* zu begreifen, genau so erfand man die Lebenskraft als eine vermeintliche Ursache der Lebenserscheinungen, anstatt zu sagen: das Leben in allen seinen Erscheinungen ist ein Problem für sich, das Leben ist eine besondere Kraft neben andern Kräften, die wir nicht mehr Ursachen, sondern Summenworte nennen wollen.

Einer der letzten bedeutenden und bewußten Vitalisten war noch um die Jahrhundertwende von 1800 der geniale Physiologe und Anatom Bichat, der mit der Schule von Montpellier und gegen die überall siegreichen Materialisten einen fundamentalen Gegensatz zwischen vitalen Eigenschaften und par excellence physischen Eigenschaften behauptete. Er sah im Leben nur den Kampf der vitalen Eigenschaften gegen die physischen; wenn die letzten triumphieren, so sage man, daß der Tod eingetreten sei. Und so definiert er das Leben: La vie est l'ensemble

des fonctions qui resistent à la mort; ich brauche wohl nicht besonders darauf hinzuweisen, daß auch hier eine schlimme Zirkelerklärung vorliegt; der Tod, die Negation des Lebens, wird zu einem bewirkenden Faktor gemacht; von den beiden Korrelatbegriffen Tod und Leben wird jeweilig der eine zur Erklärung des andern benützt,

In neuerer Zeit hat ein anderer französischer Physiologe, der kühne Claude Bernard, der auf seinem Gebiete sogar sprachkritische Regungen hatte, an Bichat angeknüpft, ist aber zu einem entgegengesetzten Standpunkte und zu einer entgegengesetzten Definition gelangt. „La vie, c'est la mort, la déstruction des tissus, ou bien nous dirions avec Buffon: la vie est un minotaure, elle dévore l'organisme." Bernard weiß aber ganz genau, daß er keine Definition geboten hat; es gebe Begriffe, die man ohne Definition verstehe, die uns eher Vorstellungen als Einsichten vermitteln. So kommt Bernard in seinem Kampfe gegen die Lebenskraft zu einer Ausdrucksweise, aus welcher die deutschen Streiter für und gegen den Vitalismus leider nichts gelernt haben. Er sagt (La Science Expérimentale S. 209): Die chemischen Verbindungen bei der Organisation und der Nahrungsaufnahme äußern sich so, *als ob* die chemischen Kräfte durch eine höhere treibende Kraft beherrscht würden. Wieder begegnen wir dem bescheidenen Worte der Resignation, dem Worte *als ob*.

Auch in Deutschland war der bedeutendste Physiologe des neunzehnten Jahrhunderts, Johannes Müller, bis zu seinem Ende ein überzeugter Vitalist gewesen. Auf seinen Schultern standen die Männer, welche zuerst das Schema der Zelle und dann die wirkliche Zelle entdeckten, welche in dem Rauschzustande, der jeder Entdeckung zu folgen pflegt, nun ganz gewiß alle Rätsel des Lebens gelöst zu haben glaubten, und eifrig den Vitalismus mitsamt der Lebenskraft aus ihrer Vorstellungswelt oder doch aus ihrem Wörterbuche hinauswarfen, als mystische oder metaphysische Begriffe. Schwann und Virchow glaubten dem Vitalismus und der Lebenskraft das Zügenglöcklein geläutet zu haben; Du Bois-Reymond folgt mit der Grandezza eines, der vorausgeht. Aber wenige Jahre nach Bernard's Tode erhob in Deutschland ein moderner Vitalismus wieder sein Haupt, leider unter dem verschämten Namen Neo-Vitalismus. Außer Rindfleisch, dem Lehrer der pathologischen Anatomie, trat besonders Bunge, der Meister der physiologischen Chemie, für die alte bescheidene Lehre ein, daß das Lebensproblem durch die mechanistische Weltanschauung nicht erklärt werde. Bunge berief sich schon auf die erkenntnistheoretische Tatsache, daß wir Sinnesorgane nur für die Außenwelt haben und nicht für die Innenwelt, daß wir darum in der Innenwelt nichts wahrnehmen können, als was wir in der Außenwelt erfahren haben; er hätte auch sagen können: Unsere wissenschaftliche Sprache ist nur nach der Außenwelt orientiert und kann uns darum in der Innenwelt nicht orientieren. Du Bois-Reymond bekämpfte diesen Neo-Vitalismus in seiner Weise; er gestand zu, daß er mit so tiefen

Sätzen wie die von Bunge einen Sinn nicht verbinden könnte, und berief sich darauf, daß Bunge nicht den Lehrauftrag für Physiologie besäße, also über das Lebensproblem nicht mitzusprechen hätte; sonst begnügte sich Du Bois-Reymond mit schön geformten Plattheiten, welche mich an die schlichtere Plattheit erinnern, die ich gar in einem Vortrage Virchows aus dem Jahre 1858 („Über die mechanische Auffassung des Lebens") gefunden habe: „Will man sich nicht in unklare und willkürliche Träumereien vertiefen, so muß man den Begriff des Lebens allein an die lebendigen Wesen knüpfen."

Es wäre natürlich ungerecht, wollte man den großen Ärzten und dem Monumental-Journalisten Du Bois nicht mildernde Umstände zuerkennen; sie fühlten sich als Nachkömmlinge der Befreier vom kirchlichen Dogmatismus, der namentlich auch eine vorurteilslose Physiologie nicht aufkommen lassen wollte. Die mechanistische Weltanschauung war ihnen Glaubenssache; im Neo-Vitalismus witterten sie Metaphysik, Mystik, Reaktion, Reaktion in politischem Sinne. Die Aussichtslosigkeit des Kampfes gegen den Vitalismus, also gegen die Lehre, daß das Leben ein Problem für sich sei, möchte ich noch durch eine verwegene Phantasie anschaulich machen.

Daß die mechanischen und chemischen Kräfte allein nicht Ursachen der Lebenserscheinungen sein können, das dürfte, nachdem der Materialismus nicht mehr dogmatische Glaubenssache ist, jetzt allgemein zugegeben werden; die Frage war sprachlich und logisch falsch gestellt worden. Eine Möglichkeit aber scheint der Zukunft noch aufgespart. Vielleicht besteht der tierische Körper nicht bloß aus 14 oder sonst einer Zahl der bekannten Elemente; vielleicht setzt er sich außer aus diesen wohlbekannten Elementen auch noch aus bisher unbekannten vitalen, d. h. lebenartig auf Reize wirkenden Elementen zusammen. Die letzten Jahre haben so viele Überraschungen gebracht, haben so viele den Sinnen fast unwahrnehmbare Elemente entdecken lassen, daß ein solcher Gedanke wohl denkbar wäre. Dann würden die Materialisten sicherlich triumphieren und das Leben aus dem Vorkommen von „lebenerzeugenden" Stoffen erklären. Ich brauche wohl nicht erst zu sagen, daß das Problem dann nicht gelöst, sondern nur zurückgeschoben wäre. Die Wissenschaft stünde vor der alten Aufgabe, auszusprechen, wodurch sich die neuen Lebenselemente von den lieben alten Elementen unterscheiden.

IV.

Du Bois-Reymond hatte nicht unrecht mit der Beobachtung, daß seine Kollegen von der Physiologie, die sich fast ausschließlich mit der Untersuchung des Stoffwechsels befaßten, der mechanistischen Weltanschauung zuneigten, und daß die Wiederaufnahme des Vitalismus zunächst von den Vertretern der Morphologie ausging; wenn man nämlich den Begriff der Morphologie recht weit fassen will. Den Antivitalisten kam zustatten, daß der Begriff der Kraft im Laufe der letzten Jahrzehnte an Geltung verloren hatte,

daß man die alten Kräfte, welche personifizierte Ursachen von Wirkungen gewesen waren, als Gedankendinge erkannt hatte, als Hilfskonstruktionen des Verstandes, der sein Kausalitätsbedürfnis befriedigen wollte; noch vor den mechanischen Kräften wollte man darum die Lebenskraft aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauche verschwinden lassen, weil bei ihr die Erforschung der Gesetze ihres Wirkens gar sehr im Argen lag. Es gilt heute fast nicht mehr für anständig, von einer besondern Lebenskraft zu reden.[1]) Ich fürchte aber: wenn man das Leben als ein Problem für sich betrachten muß, das sich auf materielle Probleme nicht zurückführen läßt, so wird man irgendwie eine Lebenskraft annehmen müssen, solange von Schwerkraft, elektrischer Kraft usw. die Rede ist, d. h. solange der Kraftbegriff nicht endgültig durch irgend einen neuen sprachlichen Ausdruck des alten Ursachbegriffs ersetzt worden ist. Sollte der Kraftbegriff für einige Jahrzehnte durch den Energiebegriff ersetzt werden, dann könnte man ja von Lebensenergie sprechen, ohne daß an der Vorstellung irgend etwas geändert würde. Höchstens daß dann sprachlich etwas deutlicher herauskäme: die Lebenskraft ist nicht die Ursache der Lebenserscheinungen, vielmehr ist das Leben eine besondere Art von Energie. Und ich stehe nicht an, einer Anregung von Ostwald zu folgen und das Leben eine Art von *Formenergie* zu nennen. Ostwald wählt zum Beispiele einen unelastischen Bleidraht und einen elastischen Stahldraht; der Bleidraht, wenn er gebogen wird, verwandelt und zerstreut die Arbeit des Biegens in Wärme; der Stahldraht konzentriert die Arbeit in Formenergie, die er bei Annahme seiner frühern Gestalt wieder ausgeben kann. (Vorlesungen über Naturphilosophie S. 349.) Es ist kein Zweifel, daß die Form im Leben aller Organismen eine entscheidende Rolle spielt und daß man, was so lange Lebenskraft hieß, mit der Formenergie der Elastizität vergleichen könnte.

Da möchte ich nur auf eine sprachliche Absonderlichkeit hinweisen. Die Lebenskraft war ihren alten Bekennern nicht nur vis vitalis, sondern auch eine vis formativa; in Blumenbach's *nisus formativus* fand diese Anschauung ihren deutlichsten Ausdruck: in den Organismen äußerte sich beständig eine formbildende Anstrengung, eine Aktivität (man hat das Leben sehr oft als Aktivität definiert), die einer bestimmten Form zustrebte. Wollte man nun die alte Lebenskraft neu bezeichnen, als eine Formenergie, so hätte sich weder an der Vorstellung noch am Ausdrucke etwas Wesentliches geändert.

V.

Wir haben bisher nach dem Sinne des Wortes gefragt, d. h. nach der

[1]) In einem Aufsatze gegen Verworn (Naturwissenschaftl. Wochenschr. XXII, S. 422) hat Dahl das Wort nicht vermieden, weil in dem Ausdrucke *Lebenskraft* an und für sich nichts Mystisches liege; und er glaubt, die in den äußerst unbeständigen Eiweißkörpern versteckten Eigenschaften deren Lebenskraft nennen zu dürfen.

Bedeutung eines Grundbegriffs der wissenschaftlichen Biologie; eine der Philosophie würdigere Aufgabe wird es scheinen, in ganz anderer Weise nach dem *Sinn des Lebens* zu fragen. Die Mode, solche Fragen an das Schicksal zu stellen, kehrt ja immer wieder; vor hundert Jahren lautete der Titel solcher Bücher „Bestimmung des Menschen", heute lauten sie „Sinn und Wert des Lebens".

Ich schicke einige Worte voraus über Wortgeschichte und Sinn der gebrauchten Ausdrücke. *Sinn*, doch wohl gewiß aus lat. *sensus* entlehnt, trotzdem das D. W. und Hermann Paul die Entlehnung leugnen, besaß schon im mhd. Sprachgebrauche die Nüance *Bedeutung;* man suchte den *Sinn* eines Wortes, eines Satzes, eines Gesetzes festzustellen, verstand also unter *Sinn* den geistigen Inhalt einer sprachlichen Form; wie schon die Lateiner den *sensus* dem *sonus nominis* gegenübergestellt hatten. So entspricht es uraltem Sprachgebrauche, nach dem Sinne des Wortes Leben zu fragen. Ein Wort hat keinen Wert, wenn man nicht einen bestimmten Sinn mit ihm verbindet. Wenn nun beneidenswerte Moralisten über den *Sinn des Lebens* philosophieren, so legen sie dem Worte *Sinn* ahnungslos eine andere Bedeutung unter, die freilich nicht ganz neu ist, aber dennoch in solchem Zusammenhange nicht genau zu erklären: etwa Absicht, Tendenz, Zweck. Man braucht die Titel solcher Bücher nur in vollständige Fragen aufzulösen, um die kindliche Unbescheidenheit der Fragen zu bemerken: Welche Absicht hatte Gott dabei, als er die Lebewesen erschuf? Welchen Zweck oder welchen Wert hat das Leben für das Individuum oder für die Menschheit?

Man achte darauf, daß in solchen Büchertiteln auch das Wort *Leben* in einem andern Sinne genommen wird, als wir es bisher untersucht haben. Die alte Unklarheit der beiden griechischen Synonyme meldet sich wieder. Wir haben bisher von der *ζωη* gesprochen; wer nach dem Sinne des Lebens fragt, kümmert sich nicht mehr um das Zoologische im Menschen, sondern gewissermaßen um das Biographische. Welchen Wert hat die Reihenfolge meiner Erlebnisse für mich oder für die Welt, mein *βιος*, meine erlebte Biographie? Man hat vielleicht noch gar nicht bemerkt, auf welch einem anthropozentrischen Standpunkte solche Fragen stehen. Die Tiere, die Pflanzen können nach dem Zwecke ihres Daseins, nach dem Sinn ihres Lebens nicht fragen, weil sie keine fragende Sprache besitzen. Aber auch der Mensch, das fragende Tier, fragt ja nicht nach dem Sinne des Tierlebens, nicht nach dem Sinne des Pflanzenlebens. Nur nach dem Sinne des Menschenlebens fragt er, wie er von jeher nach den Zwecken gefragt hat, die Tiere und Pflanzen für ihn haben könnten. Erst seitdem der anthropozentrische Standpunkt im Prinzipe wenigstens fallen gelassen worden ist, handelt es sich in der Biologie, die seitdem erst möglich wurde, nicht mehr um Zwecke für den Menschen, sondern um Zwecke der Organe für die Lebewesen selbst. Auf diesem Wege ist dann Darwin zu seiner gewaltigen Hypothese gelangt, die auch die aus-

sermenschliche Zweckmäßigkeit der Organe aus der Evolution erklärte, aus Anpassung und Vererbung als aus vermeintlich zureichenden Gründen: aus natürlichen Ursachen. Der Begriff *Zweckmäßigkeit* erhielt durch diese Lehre eine neue Bedeutung. Nur die Organe waren zweckmäßig, aber nicht im Sinne eines Nutzens für den Menschen, auch nicht in dem Sinne, daß ein menschenähnlicher Schöpfer die Zwecke gesetzt hätte, sondern so, daß die Organe durch Evolution zweckmäßig, d. h. nützlich oder wertvoll oder unentbehrlich geworden waren für die Besitzer der Organe, die Individuen, oder vielmehr für die Arten dieser Individuen. Es wäre verkehrt gewesen, in diesem Sinne nach dem Zwecke der Tier- und Pflanzenindividuen selbst zu fragen.

Über den Sinn des Lebens zu streiten, über den Wert des menschlichen Daseins, überlasse ich gern den Optimisten und den Pessimisten (vergl. Art. *Optimismus)*, die ja entweder die Absichten Gottes besser kennen als ich, oder die in der Lage sind, zwischen den Werten des Seins und des Nichtseins nationalökonomische Vergleiche anzustellen. Die lebendigen Menschen lassen sich gern etwas über den Sinn des Lebens erzählen; die Kinder, sie hören es gerne.

Wollte ich mich aber für eine Weile auf den Standpunkt des Darwinismus stellen, so könnte ich doch einige Richtlinien geben, um etwas Ernsthaftes über den Zweck des Lebens, d. h. über den Zweck der Lebensentwicklung für — ja, wofür? — zu sagen. Ich meine der Sinn oder der Zweck des Lebens scheint der zu sein, daß das *Gedächtnis*, welches in der unorganischen Welt so leicht gestört werden kann, sich in den Organismen zu einer viel stabileren Formenergie konzentrieren könne. Drei Stufen des konzentrierten Gedächtnisses wären da zu beobachten. Die lebendigen Formen selbst sind Produkte eines Keimgedächtnisses, welches sich dann in den Tieren und im Menschen besondere Nervenorgane für ein noch höher potenziertes Gedächtnis bildet. Diese Lebensformen haben das treueste Gedächtnis für die Vergangenheit.

Die Sinnesorgane der Tiere und Menschen haben ein Gedächtnis für die Gegenwart, das die unorganische Welt nicht kennt; sie merken und ordnen durch unverständlich komplizierte Apparate die Schwingungen der Außenwelt zu Ton- und Lichtempfindungen, und stellen so — *durch die Lebensformen* — eine Beziehung zur Umwelt her, die wir das *Bewußtsein* nennen.

Auf die Zukunft gar weist das Gedächtnis für Empfindungen und Erfahrungen hin, wofür wir die Bezeichnung *Denken* haben.

So hätte ich mit einer kleinen Konstruktion den Sinn oder den Zweck der organischen Welt gedeutet und hätte zugleich die drei Rätsel, über deren Schwierigkeit Du Bois-Reymond und Strauß stritten, auf das eine tiefe Rätsel des Gedächtnisses zurückgeführt. Leben, Empfinden und Denken erscheinen so, als die drei Entwicklungsstufen, die Reihenfolge, in der die Natur durch Organe des Gedächtnisses Geschöpfe hervorbringt, die

in den Formen stabiler sind als das Unorganische, die für die Aufgabe der Selbsterhaltung besser und immer besser eingerichtet sind. Das *Leben* setzt sich selbst durch Vererbung gleicher Eigenschaften und Formen in einer Art von Unsterblichkeit fort und überwindet die *Vergangenheit* durch das Formgedächtnis des Keims. Die Organe der *Empfindung* machen das Individuum, dessen Leben sich bis zu diesen Organen entwickelt hat, zum Herrn der *Gegenwart*, da es jetzt erst (was der lebenden Pflanze und den sogenannten niedern Tieren noch nicht möglich war) die Umwelt deuten, in die subjektive Bildersprache der Empfindung übersetzen, Nahrung erjagen, Schädlichkeiten fliehen kann; wobei das so weit entwickelte Tierindividuum durch Vererbung der geschärften Sinnesqualitäten noch mehr als durch Vererbung der Formen von der Vergangenheit lebt. Das Organ des *Denkens* endlich häuft zu dem Schatze der ererbten Formen und Sinne (oder Erfahrungsmöglichkeiten) auch noch die Erfahrungen selbst, aller subjektiv interessanten, schließlich auch der objektiv (wissenschaftlich) interessanten Erfahrungen und vermag so, der Vergangenheit bewußt, der Gegenwart noch besser angepaßt, sogar einiges für die *Zukunft* vorzukehren. Wie das Leben aus dem Keime, so erwachsen aus dem Leben die Empfindung und das Denken.

Ich habe diese Entwicklungsgeschichte des Denkens eben eine Konstruktion genannt, eine kleine, und mit diesem Worte gesagt, was sich gegen so eine Begriffsarchitektur sagen läßt. Ich habe mich absichtlich so überaus kurz gefaßt; mein Versuch hat nur geringen Wert, wenn nicht ein Physiologe der Zukunft, ein Newton der Lebenserscheinungen, Kants ersehnter Newton des Grashalms, durch Versuche verifizieren kann, was ich für die ungefähre Wahrheit halte. Und ich habe das Lebensproblem nicht gelöst, es nur durch Zurückführung von Leben, Empfinden und Denken auf das Gedächtnis zurückgeschoben, bis zu der Zeit, da jemand das Rätsel des Gedächtnisses zu lösen vermag. (Vgl. übrigens Art. *Gedächtnis*).

Trotz solcher Resignation möchte ich behaupten, daß beide Begriffe, *Leben* und *Gedächtnis*, durch diese Konfrontation an Klarheit etwas gewonnen haben. Das Leben ist, wie gesagt, durch das Prinzip der Aktivität von der unorganischen Welt unterschieden worden; wir aber haben längst gelernt, daß das Gedächtnis aktiv sei, immer eine Tätigkeit, nichts außer und neben dieser Tätigkeit. Wir haben gelernt (I. 364), daß auch das *Vergessen* keine Negation sei, vielmehr eine andere und sehr wichtige Tätigkeit, daß das Verwechseln von Gleichheit und Ähnlichkeit, also das Vergessen der genauen Züge einer Vorstellung, eine wesentliche Eigenschaft des Gedächtnisses sei; es besteht darum eine nahe Analogie zwischen der Arbeit des unbewußten Formgedächtnisses der Zellen, das nicht gleiche, sondern ähnliche Gestalten einer Art macht, und der Arbeit des Gehirngedächtnisses, das nicht aus gleichen, sondern aus ähnlichen Vorstel-

lungen Begriffe bildet. So könnte man verführt werden, den Analogieschluß zu ziehen, daß auch das rätselvolle Gedächtnis eine Art der Formenergie sei oder genannt werden könne, wie das Leben.

Aber — ich kehre zu meiner Resignation zurück. Ich habe mich für eine Weile, wie ausgemacht wurde, auf den Standpunkt des Darwinismus gestellt, und alle Bedenken vergessen, um diese Begriffsarchitektur aufbauen zu können. Ich fürchte aber, daß die verschiedenen Tätigkeiten des Lebens und des Gedächtnisses in der uns unbekannten Wirklichkeit der sprachlich ausgedrückten Analogie nicht völlig entsprechen; wahrscheinlich arbeitet das Gehirngedächtnis etwas anders als das unbewußte Gedächtnis der Organismen; wahrscheinlich arbeitet das Gedächtnis der Organismen wieder etwas anders als das Gedächtnis der sogenannten toten Natur, das wir dann so falsch wie möglich das Gesetz der *Trägheit* nennen. Und ich wüßte nicht zu sagen, ob eine Ausdehnung des Trägheitsbegriffs auf das Gehirngedächtnis richtiger wäre, oder die hier versuchte Ausdehnung des Gedächtnisbegriffs auf die Empfindung, das Leben und auf das Gesetz der Trägheit. Amica critice linguae, sed magis amica veritas, — lieb ist mir die Kritik der Sprache, noch lieber die Wahrheit, die wir freilich so wenig kennen wie irgend eine andere Freundin.

Liebe. — Die Gemeinsprache unterscheidet gut zwischen der Befriedigung oder Ausübung des Geschlechtstriebes und dem seit etwa 700 Jahren zu unvergleichlichem Ansehen gelangten Begriffe Liebe, der ein Gefühl ausdrücken will, das trotz aller Beziehungen zum Geschlechtsgenuß geistiger Art ist; die ganz ordinäre Umgangssprache unterscheidet da viel besser, als die Philosophen, die sich herbeigelassen haben, die *Liebe* zu definieren. Und auch die Alten, bei denen von *Liebe* noch nicht soviel die Rede war wie bei uns, nicht in Romanen und Dramen, auch nicht so heuchlerisch bei Eheschließungen, unterschieden dennoch recht gut wenigstens zwischen dem Wollustgefühl und den geistigen oder ästhetischen Begleitgefühlen. Man lese doch Plutarchs Essay über die Liebe; der personifizierende Grieche unterscheidet (die lateinischen Namen sind uns vertrauter) scharf zwischen Venus und Amor.

Unter den Philosophen waren es besonders zwei, Spinoza und Schopenhauer, die eine wissenschaftliche Definition der Liebe ihrem Systeme einzufügen suchten. Bei Schopenhauer ist die Liebe einer der Brennpunkte des metaphysischen Willens; alle Liebesgefühle sind nur Illusionen der Natur, um das menschliche Individuum zu den größten Opfern für die Herstellung des künftigen Kindes zu verlocken. „Die sämtlichen Liebeshändel der gegenwärtigen Generation zusammengenommen sind demnach des ganzen Menschengeschlechts ernstliche meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes.“ (W. a. W. II S. 611)

Schopenhauer wirft also den Geschlechtsgenuß und das geistige Gefühl in einen Topf zusammen; man darf sich nicht wundern, wenn er darum so inkonsequent ist, von der stärksten Äußerung seines fast göttlich verehrten Willens mit dem äussersten Zynismus zu reden. Eigentlich hätte er nur vom letzten Standpunkte der Weltverneinung aus den Geschlechtstrieb bedauern dürfen, nicht ihn verhöhnen.

Über Spinozas Liebesdefinition macht sich Schopenhauer bei dieser Gelegenheit lustig; er wolle sie wegen ihrer überschwenglichen Naivetät nur zur Aufheiterung anführen (a. a. O. 610). Der unheilige Schopenhauer verspottet den heiligen Spinoza. Und doch ist Spinozas Definition in ihrer zweiten Fassung noch zynischer als Schopenhauers metaphysische Grobheiten. Spinoza hat zunächst den *amor* im weitesten Sinne gedeutet als eine Fröhlichkeit oder eine Lust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache (Eth. III. 13); sodann aber hat er im folgenden Buche, das die menschliche Knechtschaft behandelt, die eigentliche Wollust genauer definiert als einen Kitzel *(titillatio)*, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache (IV, 44). Ich will nicht untersuchen, ob Spinoza durch das Wort titillatio allerlei Perversitäten unter der Liebe mitbegreifen wollte, die er doch an dieser zweiten Stelle mit dem Geize, der Ehrsucht und andern Leidenschaften vergleicht, die er Krankheiten zu nennen geneigt ist. Offenbar denkt aber Spinoza bei dem Worte titillatio an eine Befriedigung des Geschlechtstriebs und sieht in dem geistigen Begleitgefühle nur eine Tönung des Lustgefühls, nicht ein Gefühl für sich.

Neuerdings hat nach so vielen Männern auch eine Frau die Philosophie der Liebe zu erkennen versucht, Lou Andreas Salomé, die von der Firma Nietzsche um ihres vorzüglichen Nietzsche-Buches willen gründlich gehaßte Freundin Nietzsches. Frau Lou ist in ihren Ausführungen sehr fein; sie wagt es, die Treue grundsätzlich nicht als Eigenschaft der Liebe anzuerkennen, und sie schlägt die Brücke zwischen der Phantasie des Künstlers und der Phantasie der Liebenden (Die Erotik S. 25f.). Aber auch Frau Lou vergeistigt den Akt so sehr, daß eine begriffliche Scheidung zwischen dem Wollustgefühle und der geistigen Begleiterscheinung nicht zustande kommt.

Da es sich nur um eine begriffliche Unterscheidung zu handeln scheint, die beiden Gefühle aber sich in der psychologischen Wirklichkeit häufig vermengen, so wäre der Fehler der Philosophen nicht gar so empfindlich, wenn er nicht einen andern Fehler zur Folge gehabt hätte. Der Geschlechtstrieb ist nämlich so allgemein verbreitet, daß Menschen, die ihn nicht kennen, fast für abnorm gelten dürfen, vielleicht für pathologisch; von dem geistigen Gefühle der sogenannten Liebe aber gibt es unzählige Grade, angefangen von der leisen Verliebtheit, die die Eigenschaften des Geschlechtspartners ein wenig idealisiert, bis zu der verrückten Liebe, der Liebe der Dramen, die sich eine

Gottheit schafft und für die Vereinigung mit dieser Gottheit willig Marter und Tod leidet; dieser höchste Grad der sogenannten Liebe nun ist ebenso selten, wie der Geschlechtstrieb allgemein verbreitet ist. Dieser höchste Grad ist so abnorm, daß er mit dem gleichen Rechte für pathologisch ausgegeben werden kann, wie das Ausbleiben des allgemein verbreiteten Geschlechtstriebs. Ich habe schon erwähnt, daß Spinoza die Liebesleidenschaft eine Krankheit genannt hat; auch Kant nannte diese Leidenschaft pathologisch. So groß ist der Unterschied zwischen dem Wollustgefühle und dem geistigen Begleitgefühle, daß das Fehlen des ersten und das Erscheinen des zweiten für gleich abnorm, für gleich krankhaft ausgegeben werden konnte. Die Gemeinsprache hatte also ganz recht, wenn sie für die Bezeichnung der beiden Gefühle verschiedene Worte wählte; die Philosophen hatten unrecht, wenn sie für beide Gefühle eine gemeinsame Definition finden wollten. Ich glaube die einseitigen Denkgenies haben wohl für das pathologische Liebesgefühl, für den höchsten Grad der Liebe, selten oder nie Verständnis gehabt, haben keine eigenen Erfahrungen gesammelt und sich nur bemüht, die Beschreibungen der Dichter begrifflich zu ordnen. Ich glaube, der höchste Grad des Liebesgefühls ist nur von Künstlern (etwa seit Petrarca) erfahren und beschrieben worden, ging durch die Macht der Nachahmung oder der Mode in die Vorstellungen der Gemeinsprache über, beherrschte in der Poesie sechs Jahrhunderte lang die Phantasie der Leser und ist gerade jetzt im Begriffe, von einer andern Mode abgelöst zu werden. Der höchste Grad des Liebesgefühls ist eine ebensolche Rarität wie eine große Kunstschöpfung und wie die religiöse Vereinigung mit Gott, die Franciscus erlebt haben mag; dennoch schwätzt alle Welt von Religion, von Kunst und von Liebe. Was man so nennt, ist nur ein Surrogat für ein Gefühl, das von einer Million von Schwätzern kaum Einer erlebt hat.

Der höchste Grad der Liebe, dessen Existenz ich also nicht leugne, hat wirklich etwas von einem Wunder an sich; man hat ja auch die Wunder als pathologische Erscheinungen erklären wollen. Ereignet sich der allerseltenste Fall, daß beide Geschlechtspartner den stärksten Grad der Liebe fühlen, so vollzieht sich gegen alle Naturgesetze das Wunder, daß Eines das Andere hebt, daß beide über der Erde schweben. Das *δος μοι που στω* des Archimedes ist oder scheint aufgehoben. Ob Glück oder Tod, die Sehnsucht der Mystik ist erfüllt.

Ich habe bei dieser kleinen Untersuchung die vielen andern Bedeutungen des Wortes *Liebe* absichtlich übersehen. Jetzt muß ich aber doch darauf hinweisen, daß auch die Mystik ihre Vereinigung mit Gott wie den brünstigsten und geistigsten Liebesgenuß empfindet, und daß namentlich Spinoza seine erste Liebesdefinition (im 3. Buche der Ethik und dann im 5. Buche) dazu benützt, den amor Dei, den amor erga Deum als die

höchste Seligkeit des Menschen zu verkünden. Das Wesen der Mystik, die Sehnsucht, das Unaussprechliche auszusprechen, hat zu einem solchen Mißbrauch des Liebesbegriffes geführt; aber nicht nur in Spinoza's pantheistischer Verstiegenheit, auch in Schopenhauers metaphysischen Zynismen steckt etwas von dieser bildhaften Mystik, die auch Cousin meinte mit seinen Worten: „Wir lieben das Unendliche, und bilden uns ein, die endlichen Dinge zu lieben."

Durch alle Grade der sogenannten Liebe geht das wohlbekannte Gefühl, in welchem wir den Geschlechtspartner mit einem adjektivischen Worte *lieb* nennen; unsere Empfindung dabei, die ebenso subjektiv ist, haben wir überall mit dem falsch gebildeten verbalen Worte *lieben* bezeichnet; der Versuch, für die Empfindung ein objektives, substantivisches Wort zu bilden, das Wort *Liebe*, hat in der Sprache solches Glück gehabt, daß die Menschen sich eingeredet haben, die Empfindung wäre ebenso häufig zu finden wie das Wort.

loci communes. — Der Ausdruck *locus communis* ist durch Lehnübersetzung in alle Kultursprachen des Abendlandes übergegangen. *Lieu commun*, Gemeinplatz, gemeenplats, *common place* (davon *commonplace-book*, Notizbuch, u. *commonplaceism*), *luoghi communi*; lauter Lehnübersetzungen des lateinischen *loci communes*, wobei aber zu beachten, daß das verächtliche *communes* schon der Anfang gewesen sein kann, zur Verwerfung einer ganzen Disciplin, der *Topik*, die heute auf den Schulen nicht mehr existiert, die aber die ganze Arbeitsweise des Mittelalters erklärt. *Loci* ist eine wörtliche Übersetzung des griechischen *τοποι*, und man kann den ursprünglichen Sinn nicht verstehen, wenn man sich nicht mit dem geistigen Elend der Topik beschäftigt hat.

Lehnübersetzungen verschiedener Bedeutungen von *τοπος* ins Lateinische und über das Lateinische hinaus sind häufig; die Genitalien bei Mensch und Tier heißen *τοποι*, *loci*; *τοπῳ τινος*, an Stelle eines andern, *anstatt*, findet sich in der lateinischen Armeesprache als *locum tenere*, woraus *lieutenant (locumtenens)* geworden ist, der an Stelle des Hauptmanns, anstatt des Hauptmanns befiehlt, wörtlich *Statthalter*, welchen Sinn es in dem alten franz. Titel *lieutenant du roi*, bei uns bekannt durch Goethes *Königsleutnant*, noch hatte. Alltäglich war im Lateinischen der Gebrauch von *locus* für *τοπος* in den sehr nah verwandten beiden Bedeutungen von *Stelle*, *Satz* (eines Buches, einer Wissenschaft) und *Beweismittel*, *Beweisquelle* (aus einer Autorität). Denn die griechischen Lehrer der Römer haben es niemals dazu gebracht, scharf zwischen Rhetorik und Logik zu unterscheiden. Solange man nun die Topik des Aristoteles für ein wertvolles Buch hielt, waren *loci topici* und *loci dialectici* fast gleichbedeutende Ausdrücke, und gute Köpfe, wie Petrus Ramus noch, haben sich mit der scholastischen Einteilung dieser loci abgequält. *Topik* wird also auf unsern Universitäten nicht mehr gelehrt;

aber das alte Gespenst spukt immer noch wie in den höchsten so in den niedrigsten Äußerungen geistiger Tätigkeit. Zu den höchsten darf man doch wohl die Kategorientafeln rechnen und die bessere Literatur, die von Aristoteles bis Kant an der Ordnung der Kategorien oder Kategoreme d. h. dessen, was sich über irgend etwas allgemein (griechisch hießen die Kategorien auch *λογοι καθολικοι*) prädizieren, aussagen, schwatzen ließe, scholastisch sich abgemüht hat; ich möchte bei besserer Gelegenheit den strengen Nachweis erbringen, daß Kants eigene Kategorientafel wieder von der alten logisch-rhetorischen Topik des Aristoteles abhängig war und daß Kants Aufstellung einer höheren transcendentalen Topik für sein System ebenso verhängnisvoll wurde, wie seine Kategorientafel.

Zu den niedrigsten Äußerungen pseudo-geistiger Tätigkeit gehört wohl noch gewisser der deutsche Schulaufsatz, beziehungsweise der Schulaufsatz bei andern Völkern; und dieser Schulaufsatz hatte wenigstens noch zu meiner Schulzeit die Form, die ihm die griechische Topik vor mehr als zweitausend Jahren gegeben hatte. Die *Chrie* nach dem Muster von Hermogenes und Aphthonios (von *χρεια*). Auf meinem Piaristen-Gymnasium war die Chrie die höchste Aufgabe, die wir zu lösen hatten. Über dem Aufsatz stand der zu behandelnde Gemeinplatz, fast immer ein schönes Zitat; über diesen Gemeinplatz (im Sinne einer abgedroschenen Redensart, *phrasis trita)* hatten wir nun ordentlich und blödsinnig nach der Reihenfolge eines eingetrichterten Fragverschens zu sagen, was irgend mit Hilfe der Gemeinplätze (im alten Sinne der *loci communes*) zu sagen war; die Gleichförmigkeit solcher Stilübungen durch mehr als 2000 Jahre ist eigentlich grauenhaft. Das Fragverschen, das sich bis in die Lehrbücher des 18. und 19. Jahrhunderts fortgeerbt hat wie eine Krankheit, lautet: „Quis? quid? ubi? quibus auxiliis? cur? quomodo? quando?“ Die Zeit, in welcher die Herstellung solcher Gedächtnisverschen, die meinetwegen die Form richtiger Hexameter haben, beliebt war, liegt etwa in der Mitte zwischen Aristoteles und uns; man achte darauf, wie die Reihenfolge der Fragen von dem Zwang des lateinischen Hexameters abhängig war, im Griechischen z. B. ganz anders ausfallen mußte, im Deutschen wieder anders, und wie unsere armen Gymnasiastengehirne sich der Reihenfolge fügen mußten, die der Zufall der lateinischen Prosodie verlangte. Wer nun frei genug ist, die Abhängigkeit aller Geistesanstrengung von den Assoziationen der Sprache mit mir zu begreifen, der mag ohne besondern Hinweis aufs Einzelne die Ähnlichkeit bedenken, die die Aufstellung und Ordnung von Kategorien (nach den Assoziationen der Grammatik) selbst bei einem Kant noch mit einer elenden Schularbeit hat, die nach der zufälligen Reihenfolge der Fragen des Hexameters geordnet ist.

Einer besondern Untersuchung wäre die Frage wert, ob die Örter der Topik nicht historisch mit den Örtern der Astrologie zusammenhängen. Hier

und dort haben wir Kategorientafeln, deren Anordnung und Zahl scheinbar willkürlich nach einer fremden Schablone hergestellt ist. Ich glaube allerdings, daß die Assoziationen der Kategorien unter dem Einflusse führender Philosophen noch mehr Menschenschicksale bestimmt haben, als die Örter der Astrologie.

Die *loci communes* der alten Logik und Rhetorik waren als *lieux communs* oder *lieux oratoires* oder kurz *lieux* in die französische Schulsprache übergegangen; ziemlich früh entstand aber im Französischen der Bedeutungswandel, der diese *lieux communs* nicht mehr als Beweisquellen, als Herkunftsorte der Gedanken, sondern als abgegriffene, verbrauchte Autorstellen auffaßte. Wertvolle Belege finde ich bei Littré: Madame de Genlis sagt einmal von der Maintenon: elle ne disait jamais rien de neuf ou de saillant; mais elle avait perfectionné tous les lieux communs de la conversation. Voltaire von Corneille: on trouve souvent dans C. de ces maximes vagues et de ces lieux communs, où le poëte se met à la place du personnage; und derselbe Voltaire ganz modern schon in einem Briefe vom 19. Aug. 1776: à présent tout est lieu commun; la plupart des auteurs modernes ne sont que les fripiers des siècles passés, wobei Voltaire das Bild von den Althändlern wohl durch die Vorstellung der verbrauchten, abgetragenen Redensarten der *phrases trites* suggeriert wurde; Georges Sand sagt einmal: ces vérités éternelles que vous appellez lieux communs.

In dem gleichen Sinne hat sich das deutsche Wort *Gemeinplatz* entwickelt, das das philosophische Lexikon von Walch (1740) noch nicht kennt. *Commonplace* (schon bei Bacon und Swift im Sinne des neuen *truism* zu finden), jetzt auch englisch als Verbum gebraucht, bildet offenbar den Übergang zu dem deutschen Worte.

Unser *Gemeinplatz* scheint von Wieland geprägt worden zu sein; er sagt wenigstens (D. W.) einmal: „wenn uns erlaubt ist, das was man *locos communes* nennt, durch dieses Wort *(gelehrte Gemeinplätze)* im Deutschen zu bezeichnen." Kant und Lessing hatten etwas besser die Lehnübersetzung *Gemeinart* gebraucht. Schon Adelung tadelte beide Übersetzungen. Aber damals gab es noch eine Anknüpfung an die *loci communes* der Topik, die ja auf den Schulen noch gelehrt wurde, und *Platz* für *locus* klang den Dichtern abscheulich; Gemeinplatz in der neuen Bedeutung weckt keine Erinnerung an die Topik mehr und stört uns darum nicht mehr.

Logik der Tatsachen. — Das Schlagwort macht den Eindruck, als ob es von einem der großen Wortverächter, die Geschichte machten, einem Friedrich dem Großen oder einem Napoleon erfunden worden wäre, um die Schullogik, die diskursive Logik, die Logologie zu verhöhnen;[1]) es wäre also

[1]) Bei Ladendorf finde ich das Schlagwort auf einen Brief des Unterstaatssekretärs Gruner *an* Bismarck (aus dem Jahre 1861) zurückgeführt; es sieht aber so aus, als ob der Mitarbeiter nur ein Bismarcksches Wort wiederholt hätte.

durchaus ironisch gemeint, und in diesem Sinne allein wird es verständigerweise angewendet. Der Pedant beweist logisch, wie es nach Barbara usw. hätte kommen müssen; sein Gegner weist darauf hin, wie es wirklich gekommen ist. Realistisch wird da die Folge einer Wirkung aus Ursachen über die logische Folgerung gestellt, und nur ironisch wird die Wirklichkeit eine Art Logik genannt. Der deutschen Philosophie war es vorbehalten, diese Ironie nicht zu verstehen, das Wirkliche für vernünftig zu erklären und dem Geschehen eine immanente Logik, eben die Logik der Tatsachen unterzuschieben. Nicht nur Hegel, auch Liebmann, der doch mit kritischer Freiheit zu Kant zurückkehren wollte, hat sich der Sünde schuldig gemacht, Logik außerhalb der Sprache zu suchen.

Von den Bestandteilen dieses Schlagwortes ist das Wort *Tatsache* allein schon eine Missbildung; darauf hat bereits Lessing hingewiesen, in dem kleinen Fragment „Über das Wörtlein Tatsache" (Leben und Nachlaß von K. G. Lessing III S. 177; Adelung hatte die Wortform schon getadelt.): „Mit Recht sage ich *Wörtlein;* denn es ist noch so jung. Ich weiß mich der Zeit ganz wohl zu erinnern, da es noch in Niemands Munde war. Aber aus wessen Munde oder Feder es zuerst gekommen, das weiß ich nicht." (Nach dem D. W. hätte Spalding, der protestantische Prediger und Aufklärer, das Wort 1756 als Lehnübersetzung eines ebenso papiernen *res facti* zuerst geprägt.) „Noch weniger weiß ich, wie es gekommen sein mag, daß dieses neue Wörtlein ganz wider das gewöhnliche Schicksal neuer Wörter in kurzer Zeit ein so gewaltiges Glück gemacht hat; noch, wodurch es eine so allgemeine Aufnahme verdient hat, daß man in gewissen Schriften kein Blatt umschlagen kann, ohne auf eine *Tatsache* zu stoßen.

„Man fand in lateinischen und französischen Büchern bei wackern Männern, die an der Grundfeste des Christentums flicken, daß es ganz unwandelbar gegründet sei, weil es auf *facta, sur des faits* beruhe, die kein Mensch in Zweifel ziehen könne.

„Nur heißen facta und des faits weiter nichts als *geschehene Dinge, Begebenheiten, Taten, Ereignisse, Vorfälle,* deren historische Gewißheit so groß ist, als historische Gewißheit nur sein kann. Diese deutschen Ausdrücke bedeuten alle etwas Besonderes mit, und man müßte nach Schicklichkeit bald diesen bald jenen brauchen." Der Herausgeber des Lessingschen Nachlasses, Fülleborn, bemerkt zu der Entstehung des Wörtleins ganz klug: „Vielleicht ist es nur gemacht, um des rundern Klanges willen, oder damit es aussehe, als wolle man etwas mehr sagen, als man wirklich sagt." Lessing selbst aber wollte wahrscheinlich darauf hinauskommen, daß die historischen Ereignisse, die mit der Lehnübersetzung *Tatsachen* pleonastisch oder widersinnig bezeichnet werden sollten, nur ganz törichter Weise zur Unterstützung des christlichen Glaubens herangezogen würden, weil ein Glaube nicht bewiesen werden dürfte, und weil eine Gewißheit für historische Ereignisse nicht zu ver-

langen wäre. Denken wir bei *Tatsachen* nur an historische Ereignisse (im weitesten Sinne, also an alle menschlichen Handlungen und an alle Veränderungen in der Natur), so drückt unser Schlagwort, das jetzt *Logik der Geschichte* heißen könnte, ironisch die Meinung aus, daß es keine Logik der Geschichte gebe.

Nicht ohne Interesse dürfte es sein, daß die Worte *facta*, *faits* zu dem Sinne *Wirklichkeiten* über den juristischen Sprachgebrauch kamen, wo *fait* den Gegensatz gegen *droit* bedeuten konnte; rechtlicher Besitz z. B. gegen den faktischen Besitz. Die *res facti* des Rechts sind freilich gar sehr logischer Art.

Ich muß noch einmal mit zwei Worten auf die Ausführungen zurückkommen, durch welche Liebmann die ironische Redensart *Logik der Tatsachen* zu einem Schulbegriffe der Neukantianer gemacht hat. Sie stehen in seiner „Analysis der Wirklichkeit" unter der Kapitelüberschrift: „Die Logik der Tatsachen oder Kausalität und Zeitfolge." Die feine Unterscheidung zwischen einer objektiven Zeitordnung und dem subjektiven Zeitverlaufe ist nur die für uns überflüssige Einleitung zu der Hypothese: eine zeitlose Intelligenz (etwa der Laplace'sche Geist, den Liebmann nur nach Du Bois-Reymond zitiert) könne die Idee der allgemeinen Weltlogik nicht nur ahnen sondern gut begreifen; der Realgrund eines Ereignisses sei von derselben Art, wie der Erkenntnisgrund der Logik. „Legt man eine absolute Weltintelligenz hypothetisch zugrunde, für welche erstens der fluxus temporis nicht, wie für uns, als Erkenntnisgrenze existiert, und welcher zweitens das System aller Naturgesetze, in dessen logischen Zusammenhang schon die menschliche Theorie hie und da fragmentarischen Einblick gewonnen hat, als logisch gegliederte Totalität offen zutage liegt, — dann wird dieser Intelligenz wirklich der ganze, für uns im unendlichen Raum verzettelte und in der unendlichen Zeit distrahierte Weltprozess bis in seine kleinsten Einheiten hinein als *zeitlose Weltlogik sub specie aeternitatis* gegeben sein. Dies wäre denn die *vollendete Logik der Tatsachen in der objektiven Weltvernunft;* und Spinoza hätte recht in einem Sinne, der ihm freilich nicht vollkommen klar sein konnte, weil er ein Jahrzehnt vor der Veröffentlichung von Newton's Principia und ein Jahrhundert vor der Herausgabe von Laplace's Mécanique céleste gestorben ist."

Es ist mir fast genierlich, einem unserer besten und freiesten Denker einen kleinen logischen Schnitzer ankreiden zu sollen. Liebmann wählt als Beispiel für die begriffliche Logik den alten *Beweis* für den Satz, daß die Winkelsumme eines Dreiecks gleich 2 R. sei; als Beispiel für die Logik der Tatsachen wählt er die einfache *Anwendung* der Fallgesetze. Er scheint zu übersehen, daß sein zweites Beispiel unter allen Umständen ein Beispiel der alten Schullogik sein könnte. Der Umfang des Begriffs Fallgesetz umfaßt ja jeden Fall eines Körpers unter sich; frage ich aber nach dem Raume, den ein fallender Ziegelstein

nach zwei Sekunden durchmessen haben wird, so ist das Fallgesetz wirklich nur der Obersatz eines Schlusses, der Schluß nur der Erkenntnisgrund meiner Rechnung. Wollte Liebmann das Fallgesetz zum Beispiele wählen, so mußte er zu zeigen versuchen, daß die Schwerkraft oder sonst eine entferntere Ursache des Falles sich zum Fallgesetze ähnlich verhalte, wie der Erkenntnisgrund des Euklides zu der Tatsache, daß die Winkelsumme gleich 2 R ist. Der Erkenntnisgrund; denn daß der mathematische Seinsgrund mit dem mechanischen Seinsgrund sehr große Ähnlichkeit habe, daran ist wohl nicht zu zweifeln.

Weniger genierlich ist es mir, Liebmann einen erkenntnistheoretischen oder meinetwegen einen sprachlichen Einwand zu machen. Es ist für den Verstand sehr reizvoll, den verschiedenen Arten der Gründe und Ursachen einen einzigen Begriff zugrunde zu legen; man hat dafür schon seit mehr als zweihundert Jahren den Begriff des *zureichenden Grundes*. Es fragt sich nur, ob man diesen Begriff, wenn man ihn schon neu benennen will, aus der Logik oder aus der Naturwissenschaft hernehmen solle. Wir glauben alle an eine notwendige Verkettung alles Geschehens, wie man mehr als tausend Jahre lang an die Unfehlbarkeit der Logik glaubte. Es fragt sich also, ob man das neue Dogma nach dem alten benennen solle, oder das alte Dogma nach dem neuen. Um deutlicher zu werden: ob man rationalistisch die Notwendigkeit alles Geschehens nach der logischen Notwendigkeit benennen solle, oder die Denknotwendigkeit nach der Naturnotwendigkeit. Ich meine nun, daß wir notwendig dazu neigen, die Vorgänge beim Denken eben auch als ein notwendiges Geschehen aufzufassen, daß wir also besser daran täten, von einer *ursachlichen Verkettung auch des Denkens* zu reden, als von einer Logik der Tatsachen.

Logokratie. — Die Griechen, unsere Älterlehrer in der Wortkunst und so vielen Mißbräuchen des Worts, haben mit ihrem *λογος* viele Zusammensetzungen gebildet wie z. B. *λογογϱαφια* (Schriftstellerei für Lohn), *λογοδαιδαλια* (Redekünstelei), *λογοδιαῤῥοια* (Redediarrhöe), *λογοϊατϱεια* (Kurieren durch Worte, *Besprechen)*, *λογοκλοπεια* (Plagiat), *λογοποιικη* (die Kunst, Reden für andre herzustellen; Privatsekretariat), *λογοπωλης* (Wort-, Vortragshändler), *λογοσκοπος* (Wort-späher, Angeber), *λογοτεχνης* (Wortkünstler), *λογοφιλος* (geschwätzig) u. a. m. In die deutsche Pedantensprache ist Logogriph (Worträtsel), Logolatrie (Wortaberglaube), Logologie (die Lehre vom göttlichen Logos), Logomachie (Wortstreit), auch Logothet (Kalkulator, dann auch noch Geschäftsführer des Staates) übergegangen. Nur das Wort *Logokratie*, nach dem Muster etwa von Demokratie, hat man nicht gebildet; und es wäre doch für uns Bildungsmenschen so bequem, die Macht der Worte kurz ausdrücken zu können.

Ich verstehe also unter *Logokratie*

die nicht genugsam bekannte Tatsache, daß die Macht, der die Menschen mehr gehorchen als irgend einer andern Macht, die Macht der Worte ist. Man achte darauf, daß auch dort, wo die Menschen unter einer Aristokratie oder unter einer Demokratie zu leben vermeinen, diese sogenannten Regierungsformen nur suggestive Worte sind, daß es eine Herrschaft der Besten so wenig je gegeben hat wie eine Herrschaft des Volkes. Logokratie kann unter dem Namen jeder Regierungsform herrschen, ihrem Wesen nach ist sie Pöbelherrschaft oder Ochlokratie. Wer sich darüber wundern wollte, daß ich die landläufigen Worte so niedrig einschätze und ihnen dennoch eine so gewaltige Macht zuschreibe, der erinnere sich des alten Wortes, das schon bei Oxenstjerna ein Zitat war: „An nescis, mi fili, quantilla prudentia mundus regatur?"

Bei dem politischen Mißbrauch der Worte denkt man gewöhnlich zunächst an die Worthändler in unsern Zeitungen und Parlamenten. Man übersieht dabei, daß die kleinen Journalisten und Parteiredner gar keine Machtfaktoren sind, weil sie eben nur die Worte zusammenstellen, die von ihren Lesern oder von ihrer Partei gewünscht werden: daß aber die starken Publizisten und Parlamentarier, die wirklich an der Geschichte mitarbeiten, die Worte schon als politisches Werkzeug gebrauchen.

Die Schlagworte dieser Führer oder Staatsmänner sind nun darum so gefährliche Waffen, weil die Zeitgenossen nur selten unterscheiden können, ob lebendige Gedanken oder ob tote Scheinbegriffe ihre Macht ausüben. Wir glauben heute zu wissen, daß die mächtigsten Schlagworte des Mittelalters (Statthalterschaft Christi, Hexen) Scheinbegriffe waren, aber nur Wenige unter uns sind frei genug, um zu verstehen, daß auch unsere Schlagworte (Absolutismus, Liberalismus, Freiheit, Gleichheit, Zukunftsstaat) Scheinbegriffe sind. Die *Realpolitik* (das Wort ist etwa zehn Jahre älter als die Inauguration dieser Politik durch Bismarck) will sich eigentlich nur der Herrschaft der toten Ideen, der veralteten Worte entgegenstellen, und gegenüber der Berufung auf die überwundene Vergangenheit und auf die unbekannte Zukunft das Recht der Gegenwart behaupten. Müßte man diesen Gegenwartsstandpunkt genau nehmen, so stünde es schlimm um die Realpolitik; man könnte ihr mit einigem Scheine des Rechts vorwerfen, daß sie sich auf den Gegenwartsstandpunkt des Tieres stelle und auf den Vorzug des Menschen verzichte, Ideen von Gegenwart und Zukunft zu bilden. Glücklicherweise ist auch der Begriff Realpolitik nur ein ungenaues Wort; auch sie knüpft an die letzte Vergangenheit an und denkt an die nächste Zukunft. Wohl aber wird der Mensch just durch die Begriffssprache die ihn vom Tiere unterscheidet, rettungslos der Logokratie unterworfen. Seine Sprache, die ihn von der Macht der zeitlichen und räumlichen Gegenwart vielfach befreit, macht ihn wieder zum Sklaven der Vergangenheit. Er müßte

denn mit einem unverhältnismäßigen Kraftaufwande Sprachkritik treiben und jedesmal das Wort, das ihn beherrschen will, nach seiner Herkunft und nach seinem Rechte zur Macht fragen; Sprachkritik ist in dieser Beziehung Rebellion gegen Logokratie.

M.

Mathematische Naturerklärung. — So oft von hoher Warte die Unvergleichlichkeit unserer gegenwärtigen Wissenschaft gepriesen wird, welche das Gebäude aller Erkenntnis auf einer mathematischen Grundlage errichtet habe, ebenso oft wird ein Wort Kants zitiert, das die mathematische Methode als die einzig richtige zu empfehlen und wenigstens für die Naturwissenschaften die jetzige Behandlungsart zu verherrlichen scheint. Kant sagt (in der Vorrede zu der 1786 veröffentlichten Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft"): „Ich behaupte, daß in jeder besonderen Naturlehre nur soviel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin *Mathematik* anzutreffen ist." Übersehen wird bei diesem Wanderzitat, daß Kant ein andermal deutlich genug erklärt hat, ein Newton des Grashalms, also ein Mathematiker der Lebenserscheinungen sei noch nicht gefunden; übersehen wird auch, daß die zitierte Stelle von Kant ganz anders gemeint ist, als die Vertreter der mechanistischen Weltanschauung sie verstehen müssen. Er nennt die Vernunfterkenntnis durch Konstruktion der Begriffe mathematisch; diese Erkenntnis setzt er der a priori philosophischen Erkenntnis entgegen. Er scheint mir also mit seinem Satze, der den Mathematikern so anmutig klingt, nur sagen zu wollen, daß die reine Vernunft allein über Naturdinge nichts aussagen könne; es wird noch dazu erfordert, „daß die dem Begriffe korrespondierende *Anschauung* a priori gegeben werde, d. i. daß der Begriff konstruiert werde." Weit entfernt also, die Biologie oder gar die Psychologie auf mathematische Formeln bringen zu wollen, hat Kant da ahnungsvoll vor jener ganz anders konstruierenden Naturphilosophie gewarnt, die noch bei seinen Lebzeiten die deutsche Wissenschaft kompromittieren sollte. Mich will aber bedünken, daß Kants Warnung unglücklich genug an den Begriff *Konstruktion* anknüpfte; was Kant darunter verstand, das ging über die Empirie hinaus, das forderte von der mathematischen Darstellung ungefähr ein Schema; die Naturphilosophie konnte sich darauf berufen, daß auch sie ihre Begriffe nach einem Schema konstruierte, das von einigen Erfahrungen abgezogen war.

Mit besserem Rechte als die Vertreter der mechanistischen Weltanschauung sich auf Kant berufen, könnten sich ihre wenigen ernst zu nehmenden

Gegner auf Goethe berufen, der von seiner Jugend an bis zum Greisenalter nicht müde wurde, das Eindringen der Mathematik in die Naturbeobachtung zu bekämpfen. In Vers und Prosa, mit Zorn und mit Hohn wehrt sich Goethe gegen das Vordringen der Mathematiker. Man sieht: Kant war als Naturforscher ein Fortsetzer von Newton, Goethe ein Antipode. Ich zitiere als Beispiel aus unzähligen Stellen nur die folgende, die (wenn man sie mit dem vorausgehenden Spruche, von dem sie die Herausgeber losgerissen haben, als ein Ganzes betrachtet) darauf hinweist, daß Goethe seine Farbenlehre ebenso für eine Copernikanische Tat hielt, wie Kant seine Kritik der reinen Vernunft. ,,Newton, als Mathematiker, steht in so hohem Ruf, daß der ungeschickteste Irrtum, nämlich, das klare, reine, ewig ungetrübte Licht sei aus dunkeln Lichtern zusammengesetzt, bis auf den heutigen Tag sich erhalten hat; und sind es nicht Mathematiker, die dieses Absurde noch immer verteidigen und gleich dem gemeinsten Hörer in Worten wiederholen, bei denen man nichts denken kann?" (Sprüche i. Pr. 994).

Und da ich schon Autoritäten für und gegen die Hegemonie der Mathematik angeführt habe, will ich gleich einen weit verbreiteten Irrtum berichtigen, als ob nämlich Spinoza und vor ihm schon Descartes Vertreter der mathematischen Methode gewesen wären, weil sie ihre Philosophien und deren Beweise *more geometrico* vorzutragen versprachen; bei der neuern Anwendung der Mathematik auf die Wissenschaften handelt es sich nicht mehr um die bloße Beweisform und um die Anordnung des Gedankengangs, sondern um die Frage, ob der Kalkül auf die Beobachtungen angewandt werden könne oder nicht.

Dennoch besteht ein historischer Zusammenhang zwischen diesen Bestrebungen namentlich Descartes' und der modernen Tendenz, alle Wissenschaften auf Mathematik zu gründen. Zur Zeit des Descartes hatte eben Galilei die Mechanik zuerst auf genaue rechnerische Grundlage gestellt und eigenlich dem höheren Kalkül die neuen Aufgaben gesetzt; Descartes selbst hatte mit außerordentlichem Scharfsinn die Geometrie von der anschaulichen Konstruktion befreit und dem Kalkül unterworfen. Und das führt mich auf den Punkt, auf welchen ich allein die Aufmerksamkeit lenken möchte.

Das Wort *Mathematik* ist nur durch einen zufälligen Bedeutungswandel dazu gekommen, die Größenlehre zu bezeichnen; zuerst bedeutete es das Wissen überhaupt, dann durch Jahrhunderte die Astrologie; jetzt begreift man unter Mathematik allgemein Größenlehre und Meßkunst, also den niederen oder höheren Kalkül und die Geometrie, obgleich feinere Köpfe längst erkannt haben, daß Geometrie bereits angewandte Mathematik sei. Reine Mathematik hat es nur mit Quantitäten zu tun, Geometrie behandelt Qualitäten des Raumes, und auch die rein mathematischen Sätze der analytischen Geometrie sind nicht vorstellbar, wenn man Raumanschauungen nicht zu

Hilfe nimmt. Meßkunst ist angewandte Mathematik; aber die ganze Größenlehre ist ja doch nur im Dienste der Meßkunst erfunden worden. Und unsere Frage dreht sich etwa seit Descartes nur darum, welche Qualitäten in Quantitäten ausgedrückt werden können, welche Qualitäten gemessen, also in mathematischer Form dargestellt werden können. Die Qualitäten des Raumes und die der Bewegung ließen sich nach Erfindung des höheren Kalküls so restlos in mathematischen Formen ausdrücken, also in Quantitäten, daß die Mathematiker wie von einem Siegesrausche ergriffen wurden und, wie Mach das einmal ausgedrückt hat (Analyse der Empfindungen[3] S. 67), daß „Philosophen, Psychologen, Biologen und Chemiker physikalische Begriffe in so freier Weise auf die weitesten Gebiete anwenden, wie dies der Physiker auf seinem eigenen Gebiete kaum wagen würde." Noch sannen die größten Mathematiker mit nie zuvor erlebter Kühnheit über die Prinzipien der Größenlehre und der Raumlehre nach, noch war es kaum in das Bewußtsein der Gelehrten eingedrungen, daß die seit Jahrtausenden angenommene Geometrie nur eine unter mehreren möglichen Geometrien war, daß die geltende Geometrie nur die für die Menschen vorteilhafteste und bequemste Geometrie war, — und schon hofften mechanistische Physiker mit dieser Größenlehre und Raumlehre bis zum Ding-an-sich vorzudringen, vor allem den Kalkül auf die Psychologie und auf die Geschichtswissenschaft anwenden zu können.

Die glänzenden Leistungen, mit denen die Anwendung der mathematischen Methode auf die Physik zu Beginn des 17. Jahrhunderts in die Welt getreten war, ließ bald so kühne Hoffnungen fassen. Der Kalkül lernte die gleichmäßigen und die ungleichmäßigen Bewegungen beherrschen, und als die Aufgaben der Mechanik dem Kalkül selbst neue rein mathematische Aufgaben stellten, wurden auch diese von Descartes, Fermat, Newton und Leibniz in staunenswürdiger Weise gelöst. So schien es immer weiter gehen zu wollen: die Naturwissenschaften übergaben ihre Probleme der Mathematik zur Bearbeitung und die Mathematik hatte sich den neuen Problemen anzupassen. Die Erfolge auf dem Gebiete der Mechanik, insbesondere der Mechanik der Gestirne, waren gewaltig. Aber auch darüber hinaus entwickelte sich die alte empirische Physik, die Lehre vom Schall, von der Wärme, vom Lichte, von der Elektrizität zu einer neuen theoretischen oder mathematischen Physik, deren praktische Ergebnisse besonders in den letzten Jahrzehnten zu wahrhaft märchenhaften Erfindungen geführt haben. Beinahe noch mehr wurde die Chemie durch Anwendung der mathematischen Methode revolutioniert; und als es da gelang, die Eigenschaften noch niemals wahrgenommener Stoffe, deren Herstellung man von der chemischen Synthese erwartete, auf Grund mathematischer Proportionen vorauszusagen (so wie es der Astronomie gelungen war, Ort und Größe eines noch nicht wahrgenommenen Planeten zu berechnen),

da kannte der Jubel keine Grenzen und der Sieg der mathematischen Methode in allen Naturwissenschaften schien entschieden; denn wie in der anorganischen Chemie, so mußte es auch in der organischen Chemie gelingen und auf die organische Chemie begründete die mechanistische Weltanschauung vorschnell die Erscheinungen des Lebens, des Empfindens und des Denkens.

Man übersah bei dieser Siegeszuversicht den Umstand, daß die absolute Gewißheit der mathematischen Sätze für die angewandte Mathematik nicht mehr gilt; sind nicht alle Vorfragen gelöst, sind die Größen nicht durch unabhängig bestimmte Maßeinheiten genau gezählt, so kann von einer Gewißheit der rechnerischen Ergebnisse keine Rede sein. Wir haben es dann mit einer vorläufigen Anwendung der Mathematik zu tun, die freilich, wie die Anwendung von Hypothesen einen an sich wunderbaren heuristischen Wert haben kann. Man sieht es am deutlichsten an der theoretischen Chemie, wo die Hypothese des Atomismus die Anwendung des Kalküls erst möglich machte, und wo die oft ganz unvorstellbare Hypothese, daß die Stoffe nur nach Zahl und nach räumlicher Anordnung der Atome verschieden seien, dennoch zu neuen Entdeckungen geführt hat. Wir können also sagen: die Anwendbarkeit der Mathematik auf die Physik ist eine vorläufige Hypothese, die sich vorzüglich bewährt hat; aber das Operieren mit solchen vorläufigen Hypothesen widerspricht eigentlich dem Geiste der Mathematik. Für die Vertreter der reinen Mathematik muß es zu gleicher Zeit etwas Beschämendes und etwas Aufreizendes haben, daß z. B. auf dem Gebiete der Optik, der Elektrizitätslehre und der Chemie die Rechnungsergebnisse oft bestehen blieben, nachdem die Prinzipien dieser Wissenschaften gewechselt hatten; man könnte fast auf den verwegenen Gedanken kommen: es gibt in der anorganischen Natur eine Ordnung für sich, unabhängig von dem menschlichen Ordnungsbedürfnisse, unabhängig von den menschlichen Maßeinheiten. Ich fürchte, der eine oder der andere Leser wird den Gedanken gar nicht verwegen finden. (Vgl. Art. *messen.*)

Nun wollte aber die mechanistische Weltanschauung nicht auf halbem Wege stehen bleiben und war so vermessen [1]), die mathematische Methode auch auf die Physiologie der Sinnesorgane, auf die Psychologie und so-

[1]) Zu dem Worte *vermessen* macht Kant einmal (Kr. d. Urteilskraft S. 309) eine sehr feine Bemerkung: „Das deutsche Wort *vermessen* ist ein gutes, bedeutungsvolles Wort. Ein Urteil, bei welchem man das Längenmaß seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergißt, kann bisweilen sehr demütig klingen und macht doch große Ansprüche und ist doch sehr vermessen. Von der Art sind die meisten, wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgibt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen." Das Zitat ist im D. W. drolligerweise an falscher Stelle untergebracht, unter dem Verbum vermessen, anstatt drei Spalten später unter dem Adjektiv. Das Wort hat seinen Sinn wohl im Gegensatze zu *gemessen* entwickelt.

gar auf die verwickeltsten psychologischen Erscheinungen, auf die geschichtlichen Ereignisse anwenden zu wollen. Wieder stellten die Beobachtungen der Mathematik neue Probleme, aber die Mathematik versagte. Mußte versagen, weil Maßeinheiten für psychische Erscheinungen nicht vorhanden sind. Psychische Qualitäten lassen sich nicht in physische Quantitäten übersetzen. Ich will das für jedes der drei Gebiete ganz kurz zu exemplifizieren suchen.

Für die Sinnesempfindungen hat man ein Gesetz aufgestellt, mit welchem eine ganze neue Disziplin, die Psychophysik, ihren Anfang zu nehmen schien: die Ordnungszahl der Empfindungen wächst proportional dem Logarithmus der Reizintensität. Zum Reize wird aber eine äußere Veränderung erst dadurch, daß ein lebendiges Organ ihr antwortet (vergl Art. *Leben)*; wir können also weder den Teil einer gemessenen Intensität messen, der von dem Organ verarbeitet worden ist, noch können wir die Antwort auf den Reiz, die Empfindung, durch eine unabhängige Maßeinheit messen; von einer zahlenmäßigen Genauigkeit ist nicht die Rede; und man wird einmal über das Weber-Fechnersche Gesetz so überlegen lächeln, wie Fechner über die Sinnesphysiologie der Engel gespottet hat.

Die Psychophysik ist — wie gesagt — eine ganze Disziplin geworden und hat namentlich das Spiel der Assoziationen der Rechnung zu unterwerfen gesucht. Sieht man aber genauer zu, so wird dabei im Sinne der Mathematik höchstens eine Nebenerscheinung gemessen und verglichen, die bei psychischen Erscheinungen verbrauchte Zeit nämlich. Kein Chemiker glaubt aber das Wesen chemischer Verwandlungen dadurch erkannt zu haben, daß er neuerdings genauer als früher die bei den chemischen Prozessen verbrauchte Zeit in Betracht zieht. Streicht man aus der Psychophysik aber die mit den verschiedensten Kniffen annähernd und im Durchschnitt erlangten Zeitangaben, so bleibt von der Psychophysik nicht viel Mathematisches übrig.

Nicht viel besser steht es um die Anwendung der Statistik oder der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die Geschichte. Es liegt im Wesen der Statistik, daß ihre sogenannten Gesetze nur für große Zahlen gelten; für den Einzelfall, für den Willensentschluß eines Königs oder eines Rebellen, der die historischen Ereignisse geleitet hat, ist die zahlenmäßige Unterlage der Geschichte ohne Bedeutung. Und die Wahrscheinlichkeitsrechnung hat uns gelehrt (vergl. Art. *Geschichte*), daß die Berichte über reale Veränderungen immer in hohem Grade glaubhafter sind, als Berichte psychologischer Vorgänge in den Seelen der Männer oder Frauen, welche die Geschichte gemacht haben.

Um das bisher Gesagte noch kürzer zusammenzufassen: eine mathematische Begründung oder Versinnbildlichung ist nur in denjenigen Wissenschaften möglich, auf welche sich noch mit einiger Vorstellbarkeit die Hypothese oder das Bild des Atomismus anwenden läßt. Und das ist fast ein selbstverständlicher Satz. Die Zahlen,

auf deren Erfindung doch die ganze Mathematik beruht, und die Atome sind — bis auf einen Punkt, auf den ich gleich zurückkomme — Gedankendinge von ganz ähnlichen Eigenschaften; unser Zahlensystem gestattet es durch die Erfindung der Dezimalbrüche, die Maßeinheit selber wieder unbeschränkt zu verfeinern, die Reihe der diskreten Zahlen bis an die Grenze einer stetigen Linie zu bringen; ebenso hat die Entwicklung des Atombegriffs die Teilung der Stoffe unbeschränkt fortgeführt, bis der Streit um die Frage, ob ein Körper und ob der Raum aus diskreten Teilen bestehe oder ein Kontinuum sei, zu einem Wortstreit geworden ist; und das unendlich Kleine ist für den Atomismus der gleiche Grenzbegriff wie für die Zahlentheorie. In der Chemie, in der Wärmelehre ist die Abhängigkeit der mathematischen Methode vom Atomismus offenbar; aber auch in der neueren Auffassung der Elektrizitätslehre muß vor Anwendung des Kalküls im Gedanken eine Atomisierung des Äthers vorausgegangen sein. Ich muß darum an dieser Stelle versuchen, eine Fragestellung Boltzmanns zu verbessern. In seinen „Populären Schriften“ (S. 141 f.) spricht Boltzmann über die Unentbehrlichkeit der Atomistik in der Naturwissenschaft; er unterscheidet zwischen der Darstellung der theoretischen Physik durch Differenzialgleichungen und der Darstellung durch Atomistik; er sieht sehr gut, daß auch die Differenzialgleichung nicht das Bild von einem Kontinuum schaffe; er sieht überhaupt, als ein Schüler von Mach, daß die Wissenschaft nur Bilder von der Wirklichkeit gebe; aber er ist doch der Meinung, daß das Bild der Atomistik besser und haltbarer sei, als das Bild des höheren Kalküls. Er hat nicht gesehen, daß die Vorstellung von Atomen der Anwendung von Differenzialgleichungen nicht widerspricht, ihr vielmehr zugrunde liegt. Wir nennen die Eigenschaften der Stoffe ihre Gesetze; dann legen wir diese Eigenschaften oder Gesetze in die Gedankendinge hinein, die wir Atome nennen, und werden so in die Lage gesetzt, diese Eigenschaften oder Gesetze in mathematischen Formeln auszudrücken. Der Atomismus will ein schematisches Modell der Welt anfertigen; die mathematische Physik will dieses dreidimensionale Modell in einem übersichtlichen zweidimensionalen Bilde darstellen. Die Atomistik ist (ich falle aus dem Bilde) der Stramin, auf welchen die mathematische Methode ein Projektionsbild der Welt abzählend zeichnet. Ein Projektionsbild der innern, der psychischen Welt ist nicht ausführbar, weil die innere Welt keine drei und keine zwei Dimensionen kennt, weil sich von ihr kein Modell herstellen läßt, weil sie sich nicht in Atome teilen läßt, die durch den niedern oder den höhern Kalkül gezählt werden könnten.

Ich will das an dem einfachsten aller Beispiele erläutern. Eine Anwendung der Mathematik auf die Wärmelehre liegt nicht erst bei der kinetischen Theorie vor; auch das wohlbekannte Thermometer *zählt* die Wärmegrade, jetzt in den meisten Kulturländern nach dem Dezimalsystem.

Die Zählung wird so vorgenommen, daß die durch eine bestimmte Wärmedifferenz bewirkte Ausdehnung eines Stoffes, also ein Längenmaß, in hundert gleiche Teile geteilt wird, jeder Teil wieder in Zehntel; welche Unterteilung theoretisch weiter fortgesetzt werden könnte. Ob die Wärmeeinheiten ebenso gleichwertig sind, wie die gemessenen Längeneinheiten, darüber wissen wir sehr wenig; die Physik arbeitet zuversichtlich mit dieser Skala und berechnet nach ihr die Temperatur der Sonne, die uns eine Ziffer bietet, aber keinen Sinn. Mit dem Thermometer wird nun auch die Temperatur des menschlichen Blutes gemessen, d. h. die Temperatur des toten Körpers Blut, des Dinges Blut, wie dieses warme Blut die Ausdehnung des Quecksilberfadens bewirkt. Aber die Empfindungen der Wärme äußerer Körper, die Wirkung der Blutwärme auf den Organismus ist mit den Strichen der Thermometerskala nicht zu messen. Eine Differenz von 5° der umgebenden Luft wird oft kaum beachtet, eine Differenz von 5° der Blutwärme zerstört den Organismus.

Ich möchte dem Leser anheimgeben, dieses Beispiel mutatis mutandis auf das Problem zu übertragen, das darin zu liegen scheint, daß die psycho-physischen Untersuchungen eigentlich immer nur für das *Zeitmaß* psychischer Veränderungen ein Ergebnis haben; nur ein Wort zur Orientierung: auch die Zeit kann objektiv nur an äußern Bewegungen gemessen werden, auch für den Wert der subjektiven Zeit haben wir kein Maß.

Ich brauche Mach glücklicherweise nicht zu widersprechen, der in seinen wahrhaft philosophischen „Prinzipien der Wärmelehre" einmal (S. 67) gesagt hat: „Die Zahlen sind ebenfalls Namen." Ich habe (Kr. d. Spr. III S. 132 ff.) ausführlich dargelegt, warum die Zeichen des niedern und des höhern Kalküls keine Begriffe sind. Ich hoffe, daß Mach dieser Anschauung beistimmen würde, wenn er, einer der stärksten Sprachkritiker auf seinem Gebiete, sich dieser Frage zuwenden wollte; er behauptet ja auch nur, daß die Zahlen ökonomische Namen oder Zeichen seien. Daß aber die Zahlen (und das Differenzial als die Zahlengrenze) keine Begriffe sind, das scheint mir der letzte Grund für das seltsame Verhältnis zwischen der Mathematik und den organischen Naturwissenschaften, ja auch zwischen der Mathematik und den Disziplinen der Physik. Einerseits ist die Begriffssprache immer materialistisch, kann sich darum der äußern Welt annähern, kann aber an die innere Welt gar nicht herankommen; anderseits gehören die Zahlen zwar der Sprache im weitern Sinne an, sind aber keine Begriffe, sind vielmehr etwas ganz anderes, sind eine Wiederholung der Wirklichkeitswelt, sind ihr schematisches Modell. Darum lassen sich die physikalischen Erscheinungen durch mathematische Formeln übersichtlich ordnen, wenn auch niemals erklären; darum können wir die innern Erlebnisse immer noch eher durch Worte oder Begriffe ausdrücken als durch mathematische Formeln. Ins Innre der Natur dringt

kein erschaffner Geist; wir würden heute sagen können: ins innere Erleben kann die mathematische Wiederholung der Außenwelt nicht eindringen; und auch nicht ins Innere der Außenwelt.

Man denke doch zur Vergleichung an die Musik. Auch die Musik ist (nach Schopenhauers schönem Worte) die Welt noch einmal, auch die Musik läßt sich in ihren Elementen durch Zahlen restlos wiedergeben; aber auch nicht einen Schimmer von der gewaltigen, mystischen Wirkung der Musik kann die Einsicht in die Zahlenverhältnisse ihrer Intervalle und Harmonien gewähren. Die Mathematik ist ein unendlich subtileres Werkzeug als die Sprache, aber das Werkzeug ist für ein Verständnis des Innern gar nicht eingerichtet. Darum ist es nicht so verwunderlich, daß große Mathematiker (ich nenne nur Keppler, Newton und Cauchy) fromme und eigentlich mystische Männer waren.

Der mechanistischen Überschätzung der Mathematik ist auch mancher philosophische Mathematiker entgegengetreten, so z. B. im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts die tief denkende Mathematikerin Sophie Germain. Die Positivistin (vor Comte) warnt hie und da vor dem Mißbrauche der mathematischen Sprache (Œuvres S. 196): „Aus dem ungeschickten Gebrauche der Ausdrücke, welche sonst die vollste Gewißheit bezeichnen, entspringt eine Art geistiger Enttäuschung, die unsere Vernunft und unsern Geschmack in gleicher Weise verletzt." Ich wiederhole: die mathematische Zeichensprache ist besser organisiert als die Begriffssprache; aber diese Zeichensprache darf nur auf meßbare Größen angewandt werden; Natur ist maßlos. Auch die Handwerker gebrauchen Meterstab, Winkelmaß und Lot nicht, um für sich die Natur zu erkennen, sondern um für mich ein Häuschen zu bauen; die Mathematiker messen immer nur die tote Natur, und wenn sie das Leben selbst messen, so haben sie vorher das Leben weggedacht. Ich möchte fast glauben, daß auch der Fürst der Mathematik, Gauß, der seine Wissenschaft doch so gern die Königin aller Wissenschaften nannte, dem Gedanken beigestimmt hätte, daß es falsch ist, Zahlen und Formeln wie die Begriffe der Sprache zu gebrauchen. Er schrieb einmal (an Schumacher 1829): „Lagrange, wie fast alle Analysten der neuern Zeit, trifft zuweilen der Vorwurf, beim Spiel der Zeichen nicht *immer* die Sache lebendig gegenwärtig zu haben." Der Zusammenhang mit der Behauptung, daß Zahlen keine Begriffsworte seien, wird vielleicht dadurch heller, daß Gauß zu sagen pflegte, die Mathematik sei weit mehr eine Wissenschaft für das Auge als eine für das Ohr. Und Sophie, die mit Gauß schöne Briefe wechselte, scheint sich diesen Spruch angeeignet zu haben, da sie einmal schrieb: L'analyse parle aux yeux."

messen. — Ein Sophist war es, also nach der landläufigen Wertung dieses Wortes ein verächtlicher Literat, ein käuflicher Philosophielehrer, der kurz vor dem Wirken des Sokrates eine neue Weltanschauung auf den Ge-

danken gründete: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge" (*παντων χρηματων μετρον ἀνθρωπος*). Über die Bedeutung fast jedes Wortes aus diesem Satze des Protagoras könnte man streiten, weil keine Schrift dieses Philosophen auf uns gekommen ist, nur herausgerissene Stellen, die vielleicht nicht einmal genau zitiert wurden. Ob Protagoras unter dem *Menschen* die Menschenart im allgemeinen verstand oder vielmehr den individuellen, am Ende gar den augenblicklichen Menschen, ob er unter dem *Maße* den physischen Maßstab oder vielmehr ein Wertmaß, ob er unter *Ding* jeden Körper oder vielmehr ein Gut verstand, das wird bei der Dürftigkeit der Quellen und bei der Parteinahme der alten Autoren kaum mehr auszumachen sein. Dennoch hat man wohl daran getan, wie denn der Begriff des Sophisten durch und seit Hegel umgewertet worden ist, besonders den kühnen Protagoras viel höher einzuschätzen, als er von Platon eingeschätzt worden ist; man hat ihn zum Begründer des Positivismus und des Relativismus gemacht und mit fast noch größerem Rechte hat Raoul Richter (D. Skeptizismus i. d. Philosophie I S. 10) ihn den bahnbrechendsten Vorläufer der Skepsis genannt; die Frage, ob die Sophisten der ersten oder der zweiten Periode der griechischen Philosophie angehören, scheint mir den historischen Tatsachen gegenüber eine Buchbinderfrage zu sein, trotzdem selbst Zeller es nicht verschmähte, zu ihr Stellung zu nehmen.

Wenn wir nun unter den strittigen Begriffen des Satzes jetzt besonders den des Maßes (*μετρον*) beachten, so werden wir bald sehen, trotz aller erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, daß der Satz des Protagoras buchstäblich zutrifft, einerlei ob wir unter *Maß* eine Maßeinheit oder einen Maßstab, ob wir ein räumliches Maß oder ein Maß in bildlichem Sinne, ob wir endlich die Tätigkeit des Messens darunter verstehen. Das aber schicke ich voraus, daß nur die Tätigkeit des *Messens* in der psychologischen Wirklichkeit vorhanden ist; weder in der adjektivischen noch in der substantivischen Welt gibt es ein Maß; das Maß ist weder ein Ding noch eine Eigenschaft; selbst an den körperlichen Maßstäben ist das Maß nur ein Erzeugnis oder ein Phantasieprodukt menschlicher Tätigkeit. Ein *Messen* gibt es nur in der verbalen Welt der Zwecke. Es gibt in der psychologischen Wirklichkeit nur ein Vergleichen von Größen, ein Aneinanderhalten quantitativ bestimmbarer Dinge; dieses Vergleichen oder Aneinanderhalten, mag es nun unmittelbar oder mittelbar geschehen, nennen wir *messen*, sobald wir über eine Maßeinheit übereingekommen sind. Alle exakten Wissenschaften beruhen darauf, daß wir Methoden erfunden haben, nicht nur die drei Dimensionen des Raums genauer und genauer zu messen, sondern auch die Erstreckung der Zeit und die Intensität der Kräfte, insbesondere der Schwerkraft. Die Physik heißt insofern eine exakte Wissenschaft, als in ihr alle Veränderungen nach dem c. g. s.-System gemessen werden können; wir haben

schon gelernt, daß sich dieses System auf die Biologie und auf die Psychologie nicht übertragen läßt (vergl. Art. *mathematische Naturerklärung*), wir werden jetzt hoffentlich noch besser einsehen lernen, was dieser Übertragung im Wege steht.

Wir messen die Zeit, die Schwerkraft, die Wärme, die Elektrizität usw. einzig und allein dadurch, daß wir die Wirkungen der Kräfte (es mag mir gestattet sein, vorläufig auch die Zeit als eine Kraft zu betrachten) im Raume sichtbar machen; wirklich gemessen können nur räumliche Größen werden. Das hätte sich aus dem Begriffe des Messens direkt entwickeln lassen, wobei freilich die Schwierigkeit, Räume, Flächen oder Strecken zur sogenannten Deckung zu bringen, den Beweis zu überraschenden Umwegen geführt hätte; aber die Erfahrung bestätigt den wichtigen Satz. Wir messen die Zeit an der räumlichen Bewegung des Uhrzeigers, wir messen die natürlichste Zeiteinheit, den Tag, nach der scheinbaren Bewegung der Sonne oder der Fixsterne um die Erde; wir messen die Schwerkraft nach der Geschwindigkeit, also nach einem Verhältnisse zwischen Raum und Zeit; wir messen die Wärme nach der räumlichen Ausdehnung paßlicher Körper; wir haben alle Energien nach der Höhe messen gelernt, zu der sie ein bestimmtes Gewicht emporheben, und können das Gewicht auch wieder nur durch eine Beziehung zu einer Raumgröße ausdrücken. Messen heißt: im Raume messen.

Nun sind unsere Zeitgenossen nicht wenig stolz darauf, daß in den meisten Kulturstaaten ein vermeintlich natürliches Raummaß eingeführt worden ist, das Metersystem; mir fällt es nicht ein zu leugnen, daß sowohl die Einheitlichkeit des Systems, als die Verbindung mit dem Dezimalsystem, der Zusammenhang der Gewichtsmaße mit den Raummaßen, die Bequemlichkeit der Vergrößerung und Verkleinerung der Maße, — es fällt mir nicht ein, die Nützlichkeit all dieser praktischen Konvenienzen zu leugnen. Aber ein kurzer Blick auf die Geschichte der Einführung des Metersystems wird uns zeigen, daß sogar da der Mensch das Maß aller Dinge war und geblieben ist; und der Zufall, daß das Wort μετρον in dem griechischen Satze just zum Namen für das Meter wurde, mag wie über einen feinen Scherz der Kulturgeschichte lächeln machen.

Bis vor etwa hundert Jahren waren die Längenmaße sehr ungenau und da und dort sehr ungleich von Dimensionen am Menschen hergenommen: Fuß, Elle, Klafter. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde allgemein der Wunsch rege, ein internationales und natürliches Maß aufzufinden. Die Idee, die Länge des Sekundenpendels zum Maßstab zu wählen, mußte wieder aufgegeben werden, als sich herausstellte, daß diese Länge durchaus nicht gleich war für alle Örter der Erde; auch hätte man vorher die Länge einer Sekunde nach den alten Maßstäben des Raums bestimmen müssen. So wurde auf Anregung der französischen Nationalversammlung, die ja so viel für alle Ewig-

keit neu zu ordnen glaubte, nach zehnjähriger Arbeit, gemäß den Gesetzen und Regeln der Astronomie und der Geodäsie das Normalmeter im Jahre 1800 berechnet und hergestellt, das heute noch für alle wissenschaftlichen Messungen irgend welcher Art die letzte Instanz ist. Die Länge dieses Meters war als der zehnmillionte Teil eines Meridianquadranten berechnet worden. Als später in Deutschland der Meridianquadrant neu berechnet wurde und sich etwa um einen Kilometer länger herausstellte, als die französische Rechnung ergeben hatte, wurde praktischer Weise an dem Pariser Normalmeter festgehalten, die ohnehin willkürliche Beziehung preisgegeben, und die einfache Definition des „natürlichen" Maßstabes mußte lauten: „Das Meter wird dargestellt durch den bei der Temperatur des schmelzenden Eises gemessenen Abstand der Endstriche auf demjenigen Maßstabe, welcher von der internationalen Generalkonferenz für Maß und Gewicht als internationales Prototyp des Meters anerkannt worden und bei dem Internationalen Maß- und Gewichtbureau (im Pavillon Breteuil in Sèvres bei Paris) niedergelegt ist" (F. Auerbach im Handbuch der Physik[2] S. 5). Man wird zugeben müssen, daß die Einführung des Meters, und nicht wegen der Ungenauigkeiten, kaum weniger willkürlich war, als die Bestimmung des englischen Königs, der nach der Legende um das Jahr 1100 den Yard nach der genauen Länge seines eigenen Arms messen ließ.

Aber die Bestimmung des Meters hat noch einen andern Haken. Der Meridianquadrant mußte doch zunächst einmal nach dem alten Maßstabe gemessen werden; dieser war die *Toise* (aus Lat. *tensa*), die *Klafter* (alle diese Worte wohl Lehnübersetzungen von griechisch ὀϱγυια, von ὀϱεγειν, *ausstrecken*), also die Entfernung zwischen den Fingerspitzen der weit auseinander gestreckten Arme eines erwachsenen Menschen. Für diese *Klafter* gab es weder eine bestimmte natürliche Länge noch einen Normalmaßstab; und dennoch wurde der Meridianquadrant, dessen zehnmillionter Teil das Meter wurde, nach solchen ungenauen Toisen berechnet. Es war also doch der Mensch das Maß, das μετϱον, des Meters geworden.

Man hat neuerdings vorgeschlagen, die Länge bestimmter Lichtwellen anstatt des wissenschaftlich verunglückten Meters zu natürlichen und absolut zuverlässigen Längeneinheiten zu ernennen; auch dieser winzige Maßstab (seine Länge betrüge noch nicht den millionten Teil eines Meters) hätte für die theoretische Physik manche Vorzüge; aber auch dieses System hätte denselben kleinen Haken wie das Metersystem, weil die Länge der Lichtwelle ebenso nach dem alten Metermaße berechnet worden ist, wie die Meterlänge nach den noch ältern Toisen.

Es würde mir aber kleinlich scheinen, den Satz des Protagoras nur darum auf die Maßeinheiten anzuwenden, weil alle wissenschaftlich konstruierten Maßeinheiten zuletzt auf die Längen menschlicher Gliedmaßen

oder Dimensionen zurückgehen; man könnte dem entgegenhalten, daß die Tiere ihre Bewegungen und ihre Schöpfungen wiederum nach ihrem eigenen Maße einrichten: der Vogel baut sein Nest, die Raupe spinnt ihren Cocon nach ihrem eigenen Maße, das Pferd trabt und galoppiert nach der Maßeinheit seiner Beine. Gibt es darum in der Natur verschiedene Maßeinheiten?

Ich antworte: es gibt in der Natur, außerhalb des menschlichen Denkens, weder ein Zählen noch ein Messen. Messen heißt: auf Grund einer frei gewählten Maßeinheit vergleichen, und jede Einheit, auch die Maßeinheit, ist ein menschlicher Begriff. Die Verhältnisse, nach denen die Seiten eines Dreiecks zu einander stehen, nach denen die Raupe spinnen muß, das Pferd traben muß, sind natürlich; die Maßeinheiten sind menschlich. Wir werden erfahren, daß es sich mit den Zahlen ebenso verhält.

Aus einem erkenntnistheoretischen Aufsatze von Helmholtz „Zählen und Messen" (in dem Sammelwerke „Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller gewidmet") kann man lernen, welche Mühe dieser Mann sich gab, die fundamentalen Maßeinheiten der Länge, der Zeit und der Masse auf Erfahrung zu begründen, wie er früher die Axiome der Geometrie ebenfalls für Erfahrungssätze erklärt hatte; in der Erfahrung finden sich aber immer nur die *Verhältnisse* des Raumes, der Zeit und der Mechanik, die Maßeinheiten werden aus diesen Verhältnissen vom menschlichen Verstande abstrahiert oder, wenn man will, durch ein Verhältnis zu dem Menschen ausgedrückt. Von dieser Einsicht aus will es mir scheinen, als ob die reine Mathematik, ich denke an die Algebra und den höheren Kalkül, wirklich dazu gelangt wäre, ein natürliches Schema von der Welt aufzustellen, weil sie auf das Zählen und auf das Messen verzichtet und nur Verhältnisse darstellt; die angewandte Mathematik, auch die elementare Geometrie, arbeitet schon mit Zahlen, also mit menschlichen Erfindungen, zum Zwecke menschlicher Erfindungen. Es ist wunderbar genug, daß diese Erfindungen funktionieren, trotzdem die Messungen immer nur à peu près richtig sind, niemals ganz genau den Verhältnissen entsprechen, wie doch jeder Arbeiter weiß, der sich des Mikrometers bedient.

Jawohl, der Mensch ist das Maß aller Dinge, das Maß der äußern Natur und seines innern Erlebens. Nach seiner Sprache versteht er die Welt. Für das Psychische in sich selbst und in der übrigen Natur hat er die Begriffe gebildet, die er an seine Erlebnisse aber nicht messend anlegen kann; in höherem, aber doch nur in bildlichem Sinne ist der Mensch das Maß seiner innern Welt. Nur für die Darstellung der äußern Welt, zunächst des Raumes, hat er sich nach seinen Maßen Maßeinheiten geschaffen, die dann als numerische Einheiten zur Grundlage des Messens und des Zählens gemacht werden konnten. Die Einheiten der Biologie und der Psychologie sind Ein-

heiten ganz anderer Art (vergl. Art. *Einheit* S. 242 f), sind als numerische Einheiten nicht zu brauchen, weil die Erscheinungen des Lebens nur selten, die Erscheinungen der sogenannten Seele niemals in Raumverhältnissen darzustellen sind. Auch wenn es einmal gelingen sollte, wohin ich die Möglichkeit eines Weges nicht sehe, die Zeit selbst direkter und unbildlicher als durch Raumstrecken zu messen, so wäre immer noch kein Weg gefunden, die mechanistische Naturerklärung auf psychische Vorgänge anzuwenden. Wir sind dazu verurteilt, an den innern Vorgängen unseres Lebens mit Begriffen herumzutasten, während wir die physischen Vorgänge mit Maßeinheiten und Zahlen ausmessen, räumlich direkt, sonst durch schlaue Übertragungen der räumlichen Verhältnisse.

Wie aber, wenn wir auch mit den Maßstäben, sobald wir nur an eine Maßeinheit absolute Ansprüche stellen, selbst an den räumlichen Dingen nur herumtasten und herumtappen? Das Normalmeter zu Paris verändert seine Länge, wenn man nur das Prüfungsmaß klein genug annimmt, in jedem Augenblicke durch den Einfluß der Wärme. Wer weiß, ob die zur Maßeinheit empfohlene winzige Lichtwelle sich für ein noch kleineres Prüfungsmaß nicht ändert mit veränderten Verhältnissen des Äthers, durch welchen unser Sonnensystem hindurchgeht. Näher und näher kommen wir durch immer beständigere Maßeinheiten an die räumlichen Dinge heran, aber der Weg ist eine Asymptote, zur innigen Berührung kommt es nie. So wären auch die Maßeinheiten nur Begriffe; und als unverrückbar bliebe auch in der physischen Welt von unserem stolzen Messen nur das Verhältnis übrig zwischen der *Anzahl* und ihren Gesetzen; denn selbst die Bezeichnung der Anzahl durch irgend ein bestimmtes Zahlensystem ist Menschenwerk, ist bei unserem Zahlensystem wahrscheinlich aus der Anzahl der menschlichen Finger hergenommen. Nur gut, daß das unvollkommene menschliche Messen für die menschlichen Zwecke hinreicht.

Die Alten wußten wenig davon, daß ein absolut genaues Messen räumlicher Körper wegen des Wärmeeinflusses nicht möglich sei; trotzdem lehrte Herakleitos schon ahnungsvoll, daß alles fließe. „In denselben Fluß steigen wir wieder hinab und auch nicht in denselben.“ Und Protagoras, der den Menschen das Maß aller Dinge nannte, scheint nach den Zeugnissen von Platon und Sextus ein Anhänger dieses Herakleitos gewesen zu sein. Den Relativismus, der ein exaktes Messen für unmöglich erklärt, finde ich nirgends so fast behaglich ausgesprochen wie von dem bescheidensten und feinsten unter den neuen Skeptikern, von Michel de Montaigne. Ich gebe die Stelle in der vor kurzem neu erschienenen alten Übersetzung Bodes (Montaigne's Gesammelte Schriften V S. 28). „Die Welt ist nichts als eine ewige Schaukel. Alle Dinge schaukeln ohne Unterlaß, die Erde, die Felsen des Kaukasus, die Ägyptischen Pyramiden, durch den allgemeinen sowie durch ihren

eigentümlichen Wackelgang. Die Beständigkeit selbst ist nichts anderes als eine schwächer geschwungene Schaukel (la constance mesme n'est aultre chose qu'un bransle plus languissant)."

Mikrokosmus. — Es ist wohl überflüssig, besonders daran zu erinnern, daß der *parvus mundus* des Mittelalters und die *kleine Welt*, wie Goethe gelegentlich für das ihm ganz geläufige Mikrokosmus sagt, genaue Lehnübersetzungen des griechischen *μικροκοσμος* sind, das Boëthius mit homo est minor mundus übersetzt. Der Sinn war einst: alle wesentlichen Kräfte und Eigenschaften des Kosmos lassen sich auch im Menschen wiederfinden. Der Korrelatbegriff *Makrokosmus* ist ganz falsch gebildet; die Größe des Kosmos brauchte nicht erst besonders ausgedrückt zu werden; wollte man das Weltall mit dem menschlichen Organismus vergleichen, so mußte man es einen *Menschen im Großen* nennen, und Platon hat denn auch das Wort *μακρανθρωπος* geprägt oder doch gebraucht. Wobei es in sprachlicher Beziehung beachtenswert ist, daß dem Begriffspaare *μικρος* und *μεγας*, *klein* und *groß*, das andere Begriffspaar *βραχυς* und *μακρος*, *kurz* und *lang*, nicht ganz gleich ist, und daß den uns geläufigen Korrelatbegriffen Mikro- und Makrokosmus bei den Stoikern die ebenso ungenau ausgedrückten Korrelatbegriffe *βραχυς κοσμος* und *μεγας ἀνθρωπος* entsprachen; bei Mikro- und Makrokosmus mag ein Spiel mit Gleichklängen mitgewirkt haben; unerfindlich ist aber, warum die Stoiker das Gegensatzpaar durch *kurz* und *groß* so schlecht ausdrückten.

In der guten Monographie von Adolf Meyer „Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos" (Berner Studien Band 25) mag man nachlesen, wie diese Vorstellung durch ziemlich alle dritthalb Jahrtausende der Philosophiegeschichte fast ohne Unterbrechung hindurchgeht; man wird leicht bemerken, daß in der ältesten Zeit und dann wieder an der Schwelle der Neuzeit Philosophen, die oft halbe Dichter waren, die Vorstellung, der Mensch wäre die Welt im Kleinen und die Welt wäre ein Mensch im Großen, ganz naiv als eine Wahrheit vortrugen, aus der man Schlüsse ziehen könnte, während die Mikrokosmiker der letzten Jahrzehnte immer wieder zu dem Bekenntnisse gezwungen sind: die Lehre von einem Mikro- und Makrokosmus sei ein bloßes Spiel mit Analogien, sei ein bloßes Bild, gewähre keine wissenschaftliche Einsicht. Nur daß weder die Mikrokosmiker des Menschen, die Fechner und Lotze, noch die Mikrokosmiker der Gesellschaft, die Spencer und Schäffle deutlich genug und konsequent genug die logische Regel beachten: aus Bildern, aus Metaphern lassen sich keine Schlüsse ziehen.

Wenn wir *heute* die beiden Worte Mikrokosmus und Makrokosmus als Korrelatbegriffe gebrauchen, so sündigen wir ein wenig gegen unser eigenes Bedürfnis der Klarheit. Sprechen wir von einem *Mikrokosmus*, so wollen wir sagen, daß der Mensch

eine Welt im Kleinen sei; und da wir von dem Weltall mit wissenschaftlicher Genauigkeit nur einige mechanische Gesetze kennen, die wir von unserm Sonnensystem kühn genug auf das übrige Weltall ausgedehnt haben, so will die Vorstellung, der Mensch wäre eine Welt im Kleinen, eigentlich eine mechanistische Vorstellung sein; das Wort soll nur ein Wort der Sehnsucht sein, die Ordnung begreifen zu lernen, in welcher die Atome des Menschenleibes sich zu eben diesem Leibe fügen. Wenn wir jedoch von Makrokosmus sprechen (ich will von jetzt ab den strengeren Ausdruck *Makranthropos* usw. gebrauchen), so wollen wir eigentlich sagen, daß das Weltall ein Mensch im Großen sei; und weil wir beim Menschen, sobald wir ihn der übrigen Welt entgegenstellen, zunächst an sein psychisches Leben denken, so ist der Makranthropismus ein Wort der Sehnsucht, der Wunsch die Welt zu beseelen, die Bewegungen aller Gestirne, die chemischen, elektrischen und mechanischen Erscheinungen durch Panpsychismus zu erklären. Ist nun eine solche Unterscheidung selbst einem Fechner oder einem Spencer nicht klar vor Augen, so war daran vor dritthalb Jahrtausenden wahrlich noch weniger zu denken, als Anaximenes zuerst (was wir so in unserer Unkenntnis der Vorgeschichte *zuerst* nennen) den Gedanken aussprach, ein Windhauch — natürlich ist die *anima* gemeint, die *ψυχη*, wenn auch *ἀηϱ* gesagt wird — halte das Weltall zusammen, wie er uns zusammenhält; als Pythagoras oder seine Schule aus Ägypten die poetische Träumerei herüberholte, die Zahlenharmonie des Weltalls wäre in der menschlichen Seele wiederzufinden. Als die Bilder vom Mikrokosmos und vom Makranthropos noch so recht lebendig waren, da wußte man von der Welt und vom Menschen naturwissenschaftlich viel zu wenig, um zu erkennen, daß der Mikrokosmus eine mechanistische Erklärung des Menschen, der Makranthropos eine psychologische Erklärung des Kosmos war. Das Ruhebedürfnis der denkenden Menschen verglich die große und die kleine Welt als die äußere und die innere Welt, und konnte sich dabei so etwas wie eine erkenntnistheoretische Schwierigkeit wohl gar nicht vorstellen. Die Philosophie war noch mehr als heute Poesie, die Gedanken waren von Metaphern noch weniger zu unterscheiden.

In diesem Sinne scheint es mir müßig, untersuchen zu wollen, welcher von den beiden Korrelatbegriffen der ursprüngliche und welcher der abgeleitete sei; die Bezeichnungen selbst finden sich viel seltener als die Vorstellungen, besonders die Bezeichnung Makrokosmus überaus selten; dazu kommt wie immer, daß der Zufall über Erhaltung oder Vernichtung der alten Schriften entschieden hat. Von unserm heutigen Standpunkt aus können wir freilich sagen, daß die Neigung, den Kosmos durch Vergleichung mit dem Menschen zu erklären, also der Makranthropismus älter sein müsse, als die Neigung, den Menschen durch den Kosmos zu erklären, also als der

Mikrokosmus; aber in alter Zeit wußten die Menschen — den einzigen Sokrates ausgenommen — noch weniger als heute, daß sie nichts wußten, und so mögen die beiden Vorstellungen wirr genug durcheinandergeflitzt sein. Stellen wir uns aber einmal entschieden auf den Boden unserer eigenen Welterkenntnis und unserer aufkeimenden Erkenntnistheorie, so müssen wir bestimmt sagen: der Makranthropismus ist nichts als eine poetische Phantasie, ist kein brauchbarer philosophischer Begriff, ist nichts weiter als wieder der alte menschliche Irrtum, der sich seine Vorstellung von der Natur nach dem Bilde des Menschen gestaltet; und der Mikrokosmus ist eine mechanische Umkehrung dieses Irrtums. Anthropomorphisch ist im Grunde alles Denken des Menschen, weil seine Sprache anthropomorphisch ist; und im Makranthropismus wird gar nicht irgend ein neuer Gedanke ausgesprochen, sondern nur der Grundfehler alles menschlichen Denkens in einem klingenden Worte zusammengefaßt, als ob der Fehler ein Vorzug wäre; es wird aus der Not eine Tugend gemacht. Die Dichter und Satiriker mögen das mystisch klingende Wort weiter verwenden, oder auch die viel verwendbare Vorstellung, wie Swift in seinem Gulliver, wie Voltaire in seinem Micromegas, wie Goethe gelegentlich in seinem Faust; die Philosophen sollten sich vor dem Worte hüten. Die Philosophen haben die Erkenntnis durch den Anthropomorphismus immer nur dann gefördert, wenn sie das Anthropomorphische der Erkenntnis durchschauten, wie die Sophisten Protagoras und Gorgias, welche doch auch eine Art von Makranthropismus lehrten, aber nur kritisch, ironisch, skeptisch.

Die Sophisten, die durch ihren Satz, „der Mensch sei das Maß aller Dinge," den durchgehenden Anthropomorphismus alles Menschenwissens aufgedeckt hatten, waren dem Wortaberglauben des Altertums ebenso verächtlich wie dem christlichen Glauben des Mittelalters; und als im 15. und 16. Jahrhundert die Wissenschaften wieder auflebten, hielten sich die abendländischen Gelehrten, des Aristoteles müde, am liebsten an Platon, und holten sich aus ihm abermals das alte Märchen vom Mikrokosmus. Nicolaus von Cusa und Bruno erneuerten die Dichtung, indem sie sie pantheistisch färbten: Alles ist in Jedem, Jedes in Allem; Bruno besonders schuf die poetische Vorstellung von den Monaden, die ja die Kleinheit nach den Atomen, eine Seele nach dem Menschen und einen Ordnungssinn nach dem Kosmos als ihre Eigenschaften zugeteilt erhielten. Man hatte damals von den Bewegungen der Weltkörper schon eine viel bessere Anschauung als früher; aber wissenschaftlich war mit dem Mikrokosmus und dem Makranthropismus um so weniger anzufangen; man lese nur bei Paracelsus, wie sich dieser geniale Charlatan abmüht, die elementische Natur des Menschen aus dem Mikrokosmus zu erklären, aus der elementischen Natur durch wüste Analogien Heilmittel der Krankheiten zu entdecken. Die Analogiesucht ist so

recht ein Zeichen dafür, wie die Vorstellung vom Makranthropismus nur ein poetisches Bild war; das Bild wird zu Tode geritten, wenn Paracelsus den Ausfall der Haare mit dem Sternschnuppenfall vergleicht, die drei bekannten Erdteile Europa, Asien und Afrika mit Leib, Seele und Geist des Menschen.[1]) Noch zuchtloser womöglich ist hundert Jahre nach Paracelsus der ebenso interessante, aber in seinen Leistungen ebenso überschätzte Phantast Jakob Böhme. Alle diese Mikrokosmiker, deren Zahl sich durch fleißiges Spüren in der Philosophiegeschichte endlos vermehren ließe (Adolf Meyer hat das reichlich getan, um nur keine Lücken offen zu lassen), haben die poetische Vergleichung zwischen Welt und Mensch vorgenommen, haben unbewußt ein poetisches Bild mit einer brauchbaren Hypothese, Poesie mit Wissenschaft verwechselt, und wußten wieder einmal nicht wie anthropomorphisch sie waren. Ich habe schon angedeutet, daß die Sophisten allein den Trug der Sprache durchschauten und daß Sokrates auch darin die beste Weisheit der Sophisten lehrte; ich hätte auch auf Xenophanes hinweisen können, der den Spott gewagt hatte: wenn Ochsen malen könnten, würden sie die Welt nach dem Bilde des Ochsen malen. Es dauerte an die zweitausend Jahre, bevor den Denkern allgemein das Spielerische, das Poetische in der Metapher des Makranthropismus zum Bewußtsein kam. Und man darf wohl sagen, daß gerade im 19. Jahrhundert, als Leibnizens beseelte Atome, die Monaden, von Fechner und Lotze zur Grundlage eines neuen Makranthropismus gemacht wurden (die *Einfachheit* der Seele, wie der nüchterne Herbart sie lehrte, gehört nicht her), die Naivität der Vergleichung verloren gegangen war und ein bewußtes Spiel mit Ähnlichkeiten begonnen hatte. Der geistreiche Fechner, der es zustande brachte, zugleich als Begründer der Psychophysik mechanistische Mikrokosmik und zugleich mit seinen schönsten Phantasien panpsychistischen Makranthropismus zu lehren, erklärte diese ganze Ansicht für eine Glaubenssache; Lotze, der doch sein bekanntestes Buch „Mikrokosmus" genannt hat, wendet sich an entscheidenden Stellen gegen die allzu wörtliche Auffassung eines Parallelismus zwischen Makrokosmus und Mikrokosmus (6. Buch 1. Kap.) und erkennt (5. Buch 3. Kap.) auch schon die unausweichliche Metaphorik der menschlichen Sprache. „Dem endlichen Geist bleibt nichts übrig, als die Natur der Dinge nach den Analogien seiner eigenen zu begreifen."

Nicht ganz so unbrauchbar, nicht ganz so dem Gebiete poetischer Vergleichungen angehörig scheint eine

[1]) Es wäre interessant zu erfahren, ob das *sel microcosmique*, dessen Namen noch in chemischen Schriften kurz vor Lavoisier vorkommt, nicht auf die Ausdrucksweise von Paracelsus zurückgeht; ich finde dieses *Salz* in der Encyclopédie wenigstens auch unter dem Namen sel urineux de *Vanhelmont* verzeichnet, was ja die Brücke zu Paracelsus schlagen könnte; aber ich darf nicht verschweigen, daß die Setzer meiner Ausgabe der Encyclopédie abwechselnd *microcosmique* und *microscomique* gesetzt haben.

Form des Makranthropismus, die sich ebenfalls im 19. Jahrhundert zu einem System ausgebildet hat: die Vorstellung vom *Staate* als von einem Makranthropos. Auch diese Vorstellung geht in hohes Altertum zurück. Ich erinnere nur an die Wander-Parabel von den Gliedern und dem Magen, die uns aus der ersten Schulzeit in der Gestalt am bekanntesten ist, wie sie gerade dem Menenius Agrippa in den Mund gelegt wird. Die Staatslehre des Platon liest sich an mancher Stelle wie eine ähnliche Parabel. Auch Augustinus hat seine Freude an solchen Bildern. Ich will aber nicht auch in den Fehler verfallen, um der Lückenlosigkeit willen die Lehre vom sozialen Makrokosmus bei allen Staatslehrern und bei allen Erfindern von Staatsromanen nachzuweisen; ich will nur kurz auf Hobbes hinweisen, der die Organisation des Staates genau mit der Organisation des Menschenindividuums verglich, der den Einzelmenschen so gründlich verachtete, und es dennoch fertig brachte, den Gesamtmenschen oder den Staat ganz in dem Sinne unserer neuen Staatsanbeter zu glorifizieren. Ich will als des Hobbes modernen Fortsetzer in erster Reihe Spencer nennen, der die Vergleichung zwischen dem Einzelorganismus und dem Staatsorganismus denn doch mit bessern naturwissenschaftlichen und historischen Kenntnissen durchführen konnte, als es einem Hobbes oder gar einem Platon möglich gewesen war; ich will endlich nur noch erwähnen, daß Spencer mit seinem sozialen Mikrokosmus Schule gemacht hat.

Wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen. Spencer hat mit noch stärkerer Gedankenenergie als Darwin die Lehre von der allherrschenden Entwicklung vorgetragen; wenn zwischen zwei Lebewesen Ähnlichkeiten beobachtet worden sind, so seien solche Ähnlichkeiten oder Analogien durch Entwicklung oder Evolution zu erklären. Nichts verführerischer als der Einfall, auch andere Ähnlichkeiten oder Analogien auf Entwicklung zurückzuführen. So hat man die Sprache, das Verständigungsmittel bestimmter Menschengruppen, so hat man den Staat, die Lebensgemeinschaft von Menschengruppen, darwinistisch zu erklären gesucht. In der Sprachwissenschaft beherrschte die Metapher von einer Sprachverwandtschaft, als ob eine Metapher ein wissenschaftliches Faktum sein könnte, das ganze 19. Jahrhundert; in der Staatswissenschaft war man nicht ganz so wortabergläubisch, aber immerhin glaubte man aus der Analogie so manches erklären, aus der Metapher so manchen Schluß ziehen zu können. Niemand schien zu bemerken, niemand lachte also darüber, daß die biologischen Vergleichungen sich im einzelnen nicht immer deckten, daß z. B. die Börse von Spencer mit dem sympathischen Nerven, von Worms mit dem Blutkreislauf verglichen wurde. Ich habe, trotzdem ich just das Bild von der Sprachverwandtschaft nicht überschätze, dennoch einmal die Sprache ein *sensorium commune* innerhalb der gleichen Volksgemeinschaft genannt („Die Sprache" S. 27);

in dem gleichen Sinne könnte man bildlich den Menschen eines Staatswesens ein sensorium commune zuschreiben. Aber nur bildlich. Wer den Einzelorganismus mit dem Staatsorganismus vergleicht und das Bildmäßige, das Spielerische dieser Tätigkeit über der Freude an den hübschen Analogien vergißt, der trägt eine Parabel vor wie Menenius Agrippa und macht sich verdächtig, das Volk an der Nase führen zu wollen, wie ein Menenius Agrippa. Auch der soziale Mikrokosmus, auch der soziale Makranthropismus bietet trotz des unaussprechlichen Namens keine Wissenschaft, ist nur ein poetisches Spiel.

Nicht ohne das Gefühl eines leisen Humors mag man sich übrigens erinnern, daß in dem Grundworte unseres Begriffes, in *κοσμος (mundus)*, schon die Schwierigkeit versteckt liegt, die alte und neue Denker nachher in den Mikrokosmus und in den Makranthropismus hineingeheimnißt haben. Denn das ist ja eben die Frage, ob die Welt *κοσμος* sei oder nicht; *κοσμος* bedeutete in alter Zeit *Schmuck*, Frauenputz, Pferdeschmuck, auch schon übertragen: Schmuk der Rede; ein unaufgeklärter Bedeutungswandel gab dem Worte den Sinn *Ordnung*; und als die Philosophen in den Bewegungen unserer nächsten Gestirne eine Harmonie, eine Ordnung entdeckten, eine Regelmäßigkeit, die sie schön fanden, da nannten sie diese Welt unseres Sonnensystems (nicht das Weltall) einen *Kosmos;* und als sie aus sehr mangelhaften Beobachtungen den Schluß zogen, es ginge auch im Organismus ordentlich zu, da übertrugen sie das Bild von der Harmonie der Planeten auf den Menschenleib und nannten den Menschen (so war's gemeint) eine Weltordnung oder vielmehr ein Planetensystem im Kleinen. Wir aber wissen dritthalb Jahrtausende später noch nicht oder schon wieder nicht, ob der Begriff *Ordnung* aus der Natur abstrahiert oder anthropomorphisch in die Natur hineingetragen worden ist. (Vergl. Art. *Ordnung*.)

minderwertig. — Die Minderwertigkeit ist ein etwas anständigerer Begriff als *moral insanity*; während moral insanity gewöhnlich nur begüterten Angeklagten von gut bezahlten Advokaten angelogen wird, pflegt die Minderwertigkeit auch ganz armen Teufeln zugesprochen zu werden. Aber auch die Minderwertigkeit ist ein schlecht definierter Begriff und ein dummer dazu. Ich will mich nicht darauf berufen, daß kein Reformator des Strafrechts kommen mußte, um uns darüber zu belehren, daß Gewohnheitsverbrecher für die menschliche Gesellschaft minder gute, minder nützliche, minder wertige Menschen sind; das hat man eigentlich seit jeher angenommen. Man könnte mir einwenden: auf die Wortbildung kommt es nicht an; der moderne Strafrechtler versteht unter *minderwertig* einen bestimmten Geisteszustand, der die Verantwortlichkeit und den verbrecherischen Willen teilweise ausschließt, teilweise also durch Herabminderung des Strafmaßes berücksichtigt werden soll. Die volle Konsequenz

dieser Anschauungsweise wäre: je kleiner der Wert eines Menschen, desto kleiner soll die Strafe für seine verbrecherische Handlung sein. Das meinen die Reformatoren natürlich nicht; sie meinen, genau wie bei moral insanity, daß der Minderwert sich auf die geistigen Qualitäten des Angeklagten beziehe; aber Geisteskrankheit im eigentlichen Sinne ist wieder nicht gemeint, weil der Geisteskranke in unserer humanen Zeit nicht von den Richtern, sondern von den Ärzten seiner grausamen Strafe zugeführt wird. Minderwertigkeit ist also eine Geisteskrankheit, die keine Geisteskrankheit ist. Was bei moral insanity als krank vorausgesetzt wird, das ist ein moralisches Organ, welches kein Arzt kennt; bei der Minderwertigkeit wird das geistige Organ, welches man unter dem Namen des Gehirns kennt, als krank vorausgesetzt, nur daß die Minderwertigkeit unter kein einziges der beschriebenen Krankheitsbilder, unter keine bestimmte Art der medizinisch erforschten Erkrankungen genau aufzunehmen ist. Der Fall liegt so, daß ein Richter um strafrechtlicher oder zivilrechtlicher Folgen willen einen lebendigen Menschen dem sachverständigen Psychiater überantwortet und zum Zwecke eines logischen Urteils dem Arzte bei Ja und Nein ein Vor-Urteil darüber abverlangt, ob dieser Mensch geisteskrank sei oder nicht; daß der Arzt nun aber sehr häufig gar nicht in der Lage ist, vor dem lebendigen Menschen die Grenze zwischen Krankheit und Gesundheit zu ziehn, daß der Arzt also, um sein Gewissen nicht zu belasten, die ausweichende Antwort gibt: dieser Mensch ist minderwertig. Mit welcher Antwort der Richter, wenn er ebenso gewissenhaft ist, gar nichts anfangen kann. Der Mann, der den Advokaten das Wort Minderwertigkeit zur Verfügung gestellt hat, war denn auch ein gottgläubiger Irrenarzt.

modern. — Der Bedeutungswandel dieses Wortes, so unscheinbar er für die flüchtige Betrachtung ist, hat doch einen trefflich grotesken Zug. Der Ausdruck ist im Sinne von *jetzig* erst im 18. Jahrhundert zu uns gekommen, als französisches Fremdwort, anfangs in französischer Schreibung, immer noch mit französischer Betonung; dieses uns so modern anklingende französische Wort ist aber das lat. *modernus*, das von *modo* (im Sinne: *soeben*) gebildet worden war wie *hodiernus* von *hodie*, aber erst von den späten Lateinern, im Gebrauche zumeist bei den christlichen Lateinern, welche vielleicht gern der Ewigkeit einen noch verächtlicheren Zeitraum als das *Heute* entgegensetzten. Wenn nun heutzutage ein Schneider oder eine *Modistin* einem Herrn oder einer Dame ein Kleidungsstück als *modern* anpreist, so ist mit diesem Lobe genau der gleiche Sinn verbunden, den das lateinische Wort hatte: was *soeben* gefällt, was eben erst Mode wird. Der Modemensch will nicht tragen, was heute allgemein getragen wird; vielmehr: was *eben erst* anfängt getragen zu werden. So mag man sich daran gewöhnt haben, bei *modern*, das ur-

sprünglich nur ein zeitliches Verhältnis bezeichnete, an ein Wertverhältnis zu denken. Moderne Kunstwerke wurden freilich lange genug durch das Dogma vom klassischen Altertum geringer bewertet als alte, antike Kunstwerke. Aber moderne Wissenschaften galten mit Recht für besser als die alten Wissenschaften; dabei ist die Zeitspanne, welche unter *modern* verstanden wird, von recht verschiedener Länge. Die Geologie versteht unter *modernen* Schichten solche Teile der Erdkruste, die nicht älter sind als menschliche Spuren, die also nicht älter sind als einige hunderttausend oder vielleicht einige Millionen Jahre; man weiß das nicht so genau. Unter *moderner* Astronomie, Physik, unter *moderner* Geschichte versteht man etwa die Entwicklung seit dem 16. Jahrhundert; unter *moderner* Chemie versteht man die neuere Chemie seit Lavoisier, oder gar erst seit Dalton. Wer sich einen *modernen* Menschen nennt, mit seiner *modernen* Weltanschauung protzt, der rechnet die neue Aera, je nach seinem Bildungsgrad und nach seinem individuellen Alter, von Schopenhauer oder von Nietzsche an, von Haeckel oder von dem Modeschriftsteller, der in diesem Jahre gedruckt wurde.

Es ist nicht von heute, daß man sich über dieses Werturteil, das in dem Worte *modern* mit ausgesprochen wird, lustig macht. La Bruyère, der einen griechischen Schriftsteller nach beinahe zweitausend Jahren modernisieren konnte, hat über diesen Aberglauben an das Heute schon gelacht. „Nous qui sommes modernes, serons anciens dans quelques siècles." Ferner: „Un auteur moderne prouve ordinairement que les anciens nous sont inférieurs, en deux manières, par raison et par exemple: il tire la raison de son goût particulier, et l'exemple de ses ouvrages."

Mode ist also je nach den Ansprüchen des Modemenschen, in der Kleidung wie in der Weltanschauung, je nach dem: was man jetzt allgemein trägt, oder was man eben jetzt zu tragen anfängt. In dem, was einer trägt oder spricht, drückt sich je nach seinen Ansprüchen entweder die Eitelkeit, die auch mit dem Triebe der Nachahmung verbunden ist, bescheiden aus oder die unbescheidenere Eitelkeit, die Mode anführen zu wollen. Sozialismus und Individualismus streiten auch schon um die Mode, worauf Simmel hingewiesen hat. Etwas beschämt finden wir den Ausdruck *moderni* schon im Mittelalter als Bezeichnung für die damals neueren Logiker verwandt; immer sind die jeweilig Modernen stolz darauf, zuletzt gekommen zu sein.

Weil nun *modern* nur eine unbestimmbare Strecke im Flusse der Gegenwart bezeichnet, buchstäblich nur die Stecknadelspitze der Gegenwart, darum tat Bahr nicht gut daran, das Schlagwort *die Moderne* nach Analogie von *die Antike* prägen zu wollen; unter der Antike versteht man einen verhältnismäßig gut begrenzten Zeitraum mit seinen Worten, seinen Sitten und seinen Schöpfungen; was man dagegen die Moderne nennen wollte, das läßt sich begrifflich nicht um-

schreiben, bevor es nicht veraltet ist. Schon Voltaire wußte: „Chez toutes les nations il faut que l'antique l'emporte sur *le* moderne, jusqu'à ce que le moderne soit devenu antique à son tour.“ Wie grotesk es ist, trotzdem die geistige Entwicklung eine Spirallinie beschreibt, das Heutige jederzeit für besser zu halten als das Gestrige, das erkennt man mit Lachen, wenn die jeweilig modernen Menschen beten, nicht den Worten, aber dem Sinne nach: Unsere tägliche Mode, unser tägliches Wort gib uns heute.

Monade. — Ich führe den Begriff nur an, um kurz zu sagen, weshalb wir ihn als einen historisch gewordenen und längst veralteten, als einen scholastischen Begriff zu betrachten haben, nicht um die Monadologie von Leibniz zu kritisieren. Leibniz, der ewige Vermittler, sah sich vor die Absicht gestellt, die er für eine Aufgabe hielt, zwischen dem Kirchenglauben und dessen neuen Feinden zu vermitteln; mit seinem seltenen Scharfsinn erkannte er, daß der Kirchenglaube von den beiden extremen Weltanschauungen, die sich damals regten, gleichmäßig bedroht war: von dem wieder lebendig gewordenen Atomismus, der sich der mechanistischen Ontologie von Descartes sehr gut anpassen konnte, und von dem Pantheismus, der neuerdings als Panpsychismus sich sogar dem Atomismus genähert hat. Unsere heutigen Monisten wenigstens, die doch — eine kleine Gruppe von Halben abgerechnet, die sich noch für evangelische Christen halten, — wahrlich erklärte Kirchenfeinde sind, glauben die Weltentstehung durch beseelte Atome erklären zu können. Diese gottlose Anwendung seiner Lehre freilich hat Leibniz nicht vorausgesehen; er hat dem Kirchenglauben gefällig zu sein geglaubt durch die Aufstellung des Begriffs der Monade, die zwischen dem Atomismus und dem Pantheismus so vermittelte, daß die Anhänger des heiligen Thomas hätten zufrieden sein können. Es gab nach dieser Lehre vier Klassen von Monaden: die bewußtlose Körpermonade, die so ziemlich dem passiven Atome des Descartes entsprach; die bewußte Tiermonade, die sich freilich mit der ruchlosen Tierpsychologie des Descartes nicht vertrug; die vernünftige aber endliche Menschenmonade; zuletzt die vollkommene Monade, die *monas monadum*, die schon 1300 Jahre vorher dem späten Sophisten Synesios, dem Freunde der Hypatia, ein hübscher Ausdruck für den lieben Gott gewesen war. Die Erfindung von Leibniz leistete dem Kirchenglauben für einige Jahrzehnte gute Dienste, wurde dann zum alten Gerümpel der Philosophiegeschichte geworfen, die die unendliche Literatur über das Thema buchen mag. Wir brauchen nicht mehr zu fragen, wie sich Leibniz die Entwicklung oder das Verhältnis seiner vier Monadenklassen gedacht hat; wir brauchen nicht einmal auf den Widerspruch hinzuweisen, in den sich Leibniz bei einem Hauptpunkte verwickelt hat. Ich denke dabei an seinen bildlichen Ausdruck, daß die Monaden keine Fen-

ster haben, d. h. doch wohl keine Einwirkungen von außen erfahren; und an den anderen bildlichen Ausdruck, daß alle Monaden lebendige Spiegel sind, d. h. doch wohl, daß sie Einwirkungen von außen erfahren und wiederum nach außen wirken.

Ich werde den Eindruck nicht los, daß uns und auch dem Erfinder Leibniz der volle und geheimnisvolle Klang des Wortes *Monas* imponiert hat, daß uns das Fremdwort suggeriert, es müßte etwas Besonderes dahinter stecken. Den Griechen war, ich habe an diese Banalität schon oft erinnern müssen, weil sie wie eine Überraschung wirkt, ihr Griechisch ihre Muttersprache, sie verstanden lange genug unter *μονας* nichts weiter als die Einheit, und Platon braucht das geläufige Wort, um seine Vorstellung *Idee* zu erläutern. Leibniz hätte kaum gewagt, der *Monas* so viele Kräfte und Eigenschaften aufzubürden, wenn er anstatt des Fremdwortes einfach das deutsche Wort *Einheit* gewählt hätte.

Es ist ja bekannt, daß Leibniz das Fremdwort übernommen hat aus Schriften von Männern, die philosophische Gegenstände noch kaum anders als in lateinischer Sprache behandeln zu dürfen glaubten. Nicolaus von Cusa hatte etwas wie die Monaden sogar schon mit verschieden gekrümmten Spiegeln verglichen, und besonders Bruno hatte schon von beseelten Monaden gesprochen. Die historische Leistung von Leibniz ist darin zu sehen, daß er die anthropomorphe Ausdehnung des Seelenbegriffs auf die übrige Natur in ein sauberes Wortsystem gebracht hat, welches die Sehnsucht der Menschen für einige Jahrzehnte befriedigte. Daß er die uralte Vorstellung eines Makranthropos durch die Annahme unzähliger Mikrokosmen dem Verständnisse scheinbar näher brachte. Hätte er das Anthropomorphe dieser Phantasie zu durchschauen vermocht, so hätte er vielleicht auch erkannt, daß selbst der Begriff, der den Monaden zugrunde lag, daß der Begriff der *Einheit* selbst nur ein unvorstellbarer Menschenbegriff ist (vergl. Art. *Einheit*), eine Illusion wie das menschliche Ichgefühl, daß man die Rätsel der übrigen Natur noch nicht auflösen gelernt hat, wenn man zur Lösung das Rätselwort Einheit benützt. Bei dem Fremdworte *Monas* vergaßen die Ausarbeiter des Systems noch schneller als sein Erfinder, daß der Einheitsbegriff nur den Sinn eines Maßes für das Zählen hat, daß seine Umdeutung auf die Organismen und dann auf die angenommenen Bestandteile der Organismen und der andern Körper eine sehr kühne Metapher ist, aus welcher nur poetische Schlüsse gezogen werden können.

Monismus.

I.

Unter einer dichten Baumkrone hatte man einigen Schutz vor Regen und Kälte. Oder in einer Höhle. Dann lernte man den Baumstamm oder den Stein zerspellen und spalten, die Steine fügen und die Bretter zu einem Dache gegeneinanderlehnen. Das Haus wurde komfortabler, als es die Zuflucht unter der

Baumkrone oder in der Höhle gewesen war. So ist alles Wirklichkeitswissen, das die Natur dualistisch zerspellt, komfortabler als jedes ältere Wissen. Was wir lernen, lernen wir immer so: dualistisch, dichotomisch, zerspellend (auf Etymologie kommt es hier nicht an), spelling, épelant. Niemals kann dieses einzelne Wirklichkeitswissen zu der *Einigkeit* führen, die eben darum ein Gefühl genannt werden mußte.

Meine Einigkeit mit der Natur, in der Natur kann ich nur fühlen, nicht in Worten wissen. Nichts ist zweimal da, ich nicht und die Natur nicht. Nicht ist die Natur einmal in meinem Erleben und ein andermal in meinem Denken. Nicht bin ich einmal in meinem Erleben und ein andermal in meinem Bewußtsein. Nicht wirkt die Erde einmal auf den Mond und der Mond ein andermal auf die Erde. Nicht ist dort die Sonne und da das Licht, nicht da das Auge und dort das Licht, nicht da meine Augen und dort deine Augen, nicht da du und dort ich. Und Einigkeit war auf der Welt, auch als schon Menschen da waren, solange der Mensch die Welt nicht mit seiner Sprache zerspellte.

II.

Monismus ist seit mehr als hundert Jahren Mode und wird wohl noch einige Zeit philosophische Mode bleiben bei den kleinen Leuten, die die Mode von gestern nicht ohne Stolz weitertragen. So gut ging es dem Monismus nicht immer. Noch Christian Wolf konnte in seiner Psychologia rationalis (§ 39) mit Recht behaupten, der *Dualismus* dominiere, der *Monismus* sei verhaßt. Das änderte sich seit der Wiederentdeckung Spinozas. Auf ihn, auf Goethe, auf Schelling, aber auch auf Bruno und auf wen nicht berufen sich die Bezirksredner, wie Büchner einer war und wie Haeckel einer ist, berufen sich ihre Schüler, die Mitläufer von Mitläufern, rennen mit starken Schädelknochen gegen die Mauern von Kirchenruinen und bilden sich etwas darauf ein, wenn sie ein Parterre von heimlich zechenden Primanern durch den schlecht geformten Witz zum Lachen gebracht haben: Gott sei ein gasförmiges Wirbeltier. Und das Wort *Monismus* klänge mir übel, auch wenn es nicht so mißbraucht worden wäre. Es ist ein nachgemachtes und dazu verschlissenes Wort, wie aus einer Maskenleihanstalt; Schweiß der Geschichte der Philosophie klebt daran. Will ich mir aber Mühe geben für den einen kleinen Gedanken, den ich meinerseits immer wieder wenden und umwenden muß, um meinen *Monoideismus* zu lehren, und suche ich ein eigenes Wort für das, was ehrlich hinter der Maske *Monismus* stecken mag, so finde ich kein Wort, das nicht schon mißbraucht wäre. *Identität* ist durch Schelling, der *Einzige* durch Stirner grotesk geworden. Leser des Meister Eckhart aber werden ein Ohr dafür haben, wenn ich für diesen Begriff *Einigschaft* oder Einigtum oder Einigung setze, wie Luther noch *Einigung* für *solitudo*, secessio in locum secretum, sagen konnte. Ich habe die Qual der Wahl, weil mir der Aber-

glaube an das eigene Wort fehlt, und bleibe zuletzt bei dem alten *Einigheit* stehen, wie es Kaysersberg im Sinne von Alleinsein gebrauchte.

Ist der Mensch erst ganz durchdrungen von dem Gefühle der *Einigheit* seiner selbst und der Natur, der Einigheit seines Erlebens, seines Seins und Denkens, dann werden für ihn die Scheinkämpfe zwischen Dualismus und Monismus zu einem Maskenspiel an dem er keinen Anteil mehr nehmen kann. Die Masken sind dumm geworden.

Es ist ja nicht wahr, daß auf den Gebieten, bis zu denen die modischen Monisten überhaupt vordringen, von einer Verdrängung des alten Dualismus die Rede sein kann. Um sich auf der Oberfläche des Weltverstehens zurechtzufinden, muß man sich immer wieder dualistischer Wortpaare bedienen, muß immer den Körper durch den Geist und den Geist durch den Körper beschreiben und erklären. Immer ist die Sprache materialistisch und immer ist der Sprecher idealistisch, trotzdem er denkt oder spricht. Dualistisch, aus Gegensätzen zusammengedreht, ein Zwirn, ist immer das, was das Wissen aneinander gereiht zusammenhalten soll: Hylozoismus, Panpsychismus.

Goethe, der Todfeind aller Wortschälle und aller -isten, der sich nun die Glorifizierung durch die Monisten gefallen lassen muß, hat sein Lebelang auf dem Gebiete des Wirklichkeitswissens das Geheimnis der Zweiheit, der Anderheit, der Polarität zu erforschen gesucht. Und wie Goethe alle Weisen seit jeher.

III.

Wenn es gute Sitte wäre, wortgeschichtliche Untersuchungen wie lustige Märchen zu erzählen, so wären die Geschichten der Worte auf *-ismus* vielleicht die allerlustigsten. Es gibt freilich unter ihnen eine etwas langweiligere Gruppe: die durch Eigennamen +*ismus* gebildet werden: Platonismus, Buddhismus, Mohamedanismus. Sie bieten Gelegenheit, von großen Gedankenzusammenhängen, ob man sie kennt oder nicht kennt mit einem gebildeten Worte zu sprechen. Leise klingt dabei mit, daß man den Träger des Eigennamens nur für einen historisch-interessanten Charakter halte, nicht aber für den Löser des letzten Rätsels, für den Erlöser. Im Deutschen wenigstens heißt der Ideenhaufe, der sich um Mohamed geschichtet hat, Mohamedanismus, der um Christus heißt Christentum. Die Lehre Platons heißt in der Geschichte Platonismus; die Gläubigen Platons nennen sich Platoniker.

Die rechte Höhe wird aber nur erreicht, wenn das gebildete Wort durch Anfügung von ismus an ein anderes allgemeines und dadurch schon höheres Wort abgeleitet worden ist. Aus humanus wird Humanismus und hätte eigentlich noch voller Humanitatismus heißen können und sollen. Diese Worte pflanzen sich leicht durch eine Art von Zellteilung oder Sprossung fort. Aus ego wird Egoismus, und Altruismus teilt sich ab. Aus *μονος* wird *Monismus* abgeleitet, und *Dualismus* teilt sich ab.

Solche Worte haben neben ihrer

äußern Geschichte noch ihre innere, ihre psychologische Geschichte; nur daß die psychologische Geschichte noch schwerer mit Sicherheit geliefert werden kann, als die äußere.

Die psychologische Geschichte von *Monismus* müßte auf einen Instinkt des menschlichen Denkens zurückgeführt werden. Das Denken und das Leben folgen nämlich genau entgegengesetzten Instinkten. Der Mensch, weil er lebt, hat den nominalistischen Instinkt, ich will damit sagen, er kennt einzig und allein Individuen, weiß nichts von Begriffen und nimmt die Welt, in welcher und von welcher er lebt, als real im modernen Sinn. Wie der Vogel, den Samen, den er aufpickt, als Realität aufpickt, als ein Individuum, so bestimmen nur Individuen den Menschen durch die drei Motive des Hungers, der Liebe und der Eitelkeit.

Der Mensch, weil er denkt, hat den Instinkt des Wortrealismus, im scholastischen Sinne; er hält die Begriffe, die er sich gebildet hat, für wirklich und sein Denken hat die Neigung, ja die Leidenschaft, immer höhere und abstraktere Begriffe zu bilden und am Ende die allerhöchsten und abstraktesten, also die inhaltleersten und umfangreichsten, für die realsten im modernen Sinne zu halten, obwohl sie nur im scholastischen Sinne real sind.

Das Ruhebedürfnis des menschlichen Denkens verlangt für diese Leidenschaft des Denkens immer dasselbe: die Überwindung der Vielheit, in der das Leben steht und aus der es besteht, durch die Einheit. Diese Einheit der Denksehnsucht ist etwas ganz anderes als die Einheit des Individuums. Auf das Individuum ist der Einheitsbegriff erst nachträglich angewandt worden, nachdem er von dem Ruhebedürfnis der Denksehnsucht oder von der uranfänglichen Philosophie geschaffen worden war. Zwei Beispiele.

Zu den Instinkten des Menschen gehört der Begriff der Ursache. Jeder Vorgang hat eine Ursache, eigentlich unzählige Ursachen oder Bedingungen, von denen nur eine durch Aufmerksamkeit oder Interesse besonders als *die* Ursache ausgezeichnet wird. Das Weltgeschehen, alle Vorgänge nebeneinander, haben erst recht unzählige Ursachen. Und jeder Vorgang des Weltgeschehens hat wieder unzählige Ursachen hintereinander. Will das Denken zur Ruhe kommen, so muß es unter den Ursachen hintereinander eine die letzte nennen, zu welcher Willkür die Sprache sich gefällig hergibt. Die letzte Ursache ist dann die *eine* Ursache oder *die* Ursache. Man hat sie auch Gott genannt. Eigentlich liegt gar keine Veranlassung vor, auch das Nebeneinander der unzähligen Ursachen des Weltgeschehens ebenso auf eine einzige zurückzuführen. Ich gestehe, daß ich mir diesen Denkprozeß gar nicht vorstellen kann. Nachdem aber die Sprache einmal die eine letzte Ursache des Hintereinander hergegeben hatte, verlangte die Sprache beinahe, daß diese einzige Ursache auch alles Nebeneinander erklärte. Aus dem Ursachbegriff heraus. Und der theologische Monismus war fertig.

Man beachte dazu, daß auf dem engern Gebiete der Abstammungsfrage ganz ähnlich ein Ruhedürfnis zu der Vorstellung von einem ersten Menschenpaare geführt hat, zu einer letzten Ursache des Hintereinander, daß die Phantasie des Darwinismus diese letzte Ursache weiter zurückverfolgt hat bis zu dem ersten Plasmaklümpchen, aus dem sich alle organische Welt mitsamt dem Menschen entwickelt haben soll, daß aber auch da wieder diese letzte Ursache alles Organischen allzu kühn zu der gemeinsamen Ursache des Nebeneinander gemacht worden ist. Man müßte denn an die Richtigkeit der Stammtafel glauben, die alles jetzige Nebeneinander als ein Nacheinander begreifen möchte.

Mein zweites Beispiel steht mit dem Ursach-Instinkte in nahem Zusammenhange. Ein noch viel älterer Instinkt legte nämlich den Ursachen menschlicher Sinneseindrücke den Seinsbegriff bei. Dieser Seinsbegriff oder die Realität hatte einen Sinn nur der Körperwelt gegenüber, der Außenwelt. Der Mensch empfand aber auch eine Innenwelt, nicht gerade als eine Summe von Sinneseindrücken, aber doch irgendwie in seinem sogenannten Bewußtsein. Was durch Sinneseindrücke in sein Bewußtsein gekommen war, dem wurde instinktiv *Existenz* zugeschrieben. Also, da es ein anderes Wort nicht gab, *existierte* auch die Innenwelt. Der Seinsbegriff wurde vom Körper auf das übertragen, was nun der Geist hieß oder ähnlich, von der Außenwelt auf die Innenwelt. Nur gröbere Gesellen kamen dadurch zur Vorstellung von materiellen Geistern. Die Feinern begnügten sich damit, das Sein von Körper und Geist zu behaupten. Das war der *Dualismus*. Aber das Ruhedürfnis der Denksehnsucht wäre von dieser Zweiheit gern zu einer Einheit gekommen. Das Prädikat *sein* genügte für diese bescheidene Sehnsucht. Und sagte man statt des Verbums *sein* das Substantiv *Substanz*, so hatte man ja den einheitlichen Oberbegriff in einem Worte. Denken und Ausdehnung werden zu Attributen des einzig Vorhandenen, das darum Substanz heißt. Und der metaphysische *Monismus* Spinozas war fertig, auf den das Schlagwort unserer Tage immer wieder zurückgeht. Wir werden noch sehen, wie der gegenwärtige Monismus, weil er die Substanz als Oberbegriff für Körper und Geist anzuwenden sich scheut, zum *Parallelismus* geworden ist, der das Problem zu lösen gar nicht erst vorgibt, also den Namen Monismus gar nicht mehr verdient. Wie die moderne Ehe, wenn sie den Egoismus zu zweien lehrt, die alte Regel aufgehoben hat: Mann und Weib sind ein Leib.

IV.

Die äußere Wortgeschichte von Monismus deckt sich nicht ganz mit der innern Geschichte. Die Ruhesehnsucht des Denkens, die als metaphysisches Bedürfnis religiös und logisch zu einer einzigen Ursache oder Gott und zu einem einzigen Seinsbegriff geführt hat, ist nicht identisch mit der Ordnungsliebe des Denkens, die

die Wortergebnisse der Sprache solange definiert, bis sich ein Wortsystem aus ihnen aufbauen läßt. An unserem Begriffe ist diese Klassifikationsarbeit zuerst von Wolf ausgeführt worden. Er nennt *Monisten* diejenigen Philosophen, die nur eine einzige Art von Substanz anerkennen. Wolf hat ganz ordentlich dargelegt, daß sowohl Materialisten als Spiritualisten den Namen Monisten verdienen, der ihm — wie gesagt — ein Ekelname war, weil nach seiner Überzeugung zwei Prinzipe, Körper und Geist, zur Erklärung der Welt nötig waren. Der Monismus sei eine verhaßte Weltanschauung. Communem esse hanc sententiam, quae inter nos obtinet, nemo ignorat, ut Dualismus sit dominans et Monismus ideo exosus habeatur. A qua parte stet veritas, ex sequentibus patebit. (Psych. rat. § 39.)

Wolf ahnte wohl gar nicht, daß dem verhaßten Monismus nicht nur der hochgelobte Dualismus, sondern auch ein ebenso möglicher *Pluralismus* gegenübergestellt werden könnte. Die Atomistik ist materialistischer Pluralismus, wenn man nicht so weit geht, die hypothetischen Atome auch noch einander vollkommen gleich vorzustellen; obgleich auch dann noch die Pluralität bestehen bliebe. Ja, die Monadenlehre von Leibniz, dem Meister Wolfs, ist wieder spiritualistischer Pluralismus, weil doch die Monaden verschieden sind.

Die philosophische Mode hat, wie man sieht, seit Wolf vollkommen gewechselt. Die Einheitssehnsucht des Denkens ist wieder einmal so stark geworden, daß Dualismus von den führenden Geistern unserer Zeit fast wie ein Schimpf oder doch wie ein Vorwurf gebraucht wird. Es soll der Bankerott der Philosophie sein, wenn sie über die Zweiheit der Prinzipien nicht hinauskommt, wenn sie mangels einer gemeinsamen Ursache, einer gemeinsamen Substanz oder eines gemeinsamen Prinzips, nicht wenigstens ein über der Dualität schwebendes einheitliches Wort zur Verfügung stellen kann. Die Einheitssehnsucht des Denkens hat wieder einmal für einige Generationen den Sieg über die klassifikatorische Sauberkeit des Denkens davongetragen. Nicht nur die Materialisten und die Spiritualisten nennen sich jetzt Monisten, sondern auch die Wortmacher, die in den beiden Prinzipien (Körper und Geist) nur zweierlei Erscheinungen einer und derselben Grundtatsache sehen wollen. Als ob man dasselbe Ding in zweierlei Sprachen bezeichnen wollte, so hat Höffding die Sache ausgedrückt. Und nicht bedacht, daß in seinem Bilde ein einheitlicher Mensch vorhanden sein müßte, der beide Sprachen verstünde, daß sonst Körper und Geist einander so fremd blieben, wie eben zwei Menschen, die einander nicht verstehen.

Fast zu tief für eine begriffsgeschichtliche Untersuchung ist das Schlagwort Monismus bei denen um Haeckel herabgesunken. Ich kann mich aber der Pflicht nicht entziehen, das Wort auch in diesen Niederungen aufzujagen. Bücher, die in 100000 Exemplaren verbreitet sind, trotzdem

sie sich philosophisch nennen, dürfen nicht ignoriert werden. Ihre Schlagworte gehören fast der Gemeinsprache an.

Dabei wäre es ungerecht, den Punkt zu übersehen, der Haekels Erfolg bei den mittlern Hunderttausend mit beeinflußt hat und der dem Agitator des Darwinismus keine Schande macht. Das naiv-metaphysische Bedürfnis, das sich in der Ruhesehnsucht des Denkens äußert, hatte in Darwin wieder einmal einen prachtvollen Vertreter gefunden. Die große Leistung seines Arbeitslebens war der Versuch, den Dualismus von Natur und Zweck aus der Welt zu schaffen. Ich glaube, daß der Versuch, die Zweckmäßigkeit in der Natur durch den Kampf ums Dasein und das Überleben der Tüchtigsten zu erklären, nicht gelungen ist. Aber etwas Größeres ist übrig geblieben, nach unzähligen Beweisversuchen: die neue Möglichkeit des Denkens, von dem Zweckbegriff in der Natur abzusehen. Darwin hat uns mit dieser Denkmöglichkeit von dem Zwang eines Begriffes erlöst, der mehr als jeder andere die Natur vermenschlichte, versprachlichte, verfälschte. Mit der Zweckmäßigkeit der Organismen fiel von selbst der alte Judengott und Demiurg. Es mag seltsam klingen, daß ich Darwins Beweis nicht gelten lasse und seine These dennoch so hoch stelle; bei solchen zutiefst verlogenen Begriffen ist es aber schon eine Tat, uns an die Möglichkeit zu gewöhnen, sie wegzudenken. Weil nun Darwin mit englischer respectability die Konsequenzen nicht zog und mit vornehmer Höflichkeit die Sprachgewohnheiten der Tradition zu schonen liebte, darum fiel der Erfolg im respektloseren Mittelstande des geistigen Deutschland dem groben und eigentlich plebejischen Haeckel zu. Hätte sich Haeckel damit begnügt, der naiven Metaphysik, die in unsern Tagen Atheismus ist, entgegenzukommen, sie mit seinem zweifellos reichen Fachwissen zu illustrieren, wobei es auf die berüchtigten kleinen Unterschiebungen wirklich nicht angekommen wäre, so brauchte ich mich hier mit Haeckel nicht weiter zu befassen. Aber der Deutsche, der Landsmann von Kant, der Professor, mochte das Bedürfnis fühlen, auch begrifflich seinen Monismus zu klären, sich in die Reihe der Systemphilosophen zu stellen, und da gehört Haeckel, so hart es klingen mag, zu den Halbgebildeten, die nirgends schrecklicher sind, als auf philosophischem Gebiete. Er, der die Philosophie die Fürstin unter den Wissenschaften nennt, gebraucht das Handwerkszeug der Philosophie, die philosophische Sprache, als ein Pfuscher. Er identifiziert den ihm verhaßten Dualismus ohne jeden Sinn mit der teleologischen Weltanschauung (Welträtsel 268); er nennt das Substanzproblem die *eine* Grenze des Naturerkennens, er meint die einzige, und behauptet dann, „daß innerhalb derselben eine vernünftige Weltanschauung bereits sicher gewonnen ist,“ (Vortr. II 357; es geht wirklich nicht; das Wort *Grenze* wird da metaphorisch etwa für *Ende* gebraucht z. B.: für „man sei zu Ende“; nun

hat „innerhalb der Grenze" in bezug auf ein räumliches Gebiet einen guten Sinn, — der hier völlig verloren gegangen ist); er hat ein geschüttelt Maß von Haß und Verachtung gegen den Papismus, nennt aber das Christentum des Protestantenvereins oder was er sonst meinen mag, eine „geläuterte Sittenlehre" (332); er führt unter seinen großen Vorgängern auch Shakespeare und Newton auf als unverbesserliche Atheisten (336) und weiß nicht, daß wir von Shakespeares religiösem Standpunkte nichts wissen, daß Newton gläubig war. Haeckel ist kein Forscher, sobald er philosophieren will, er ist ein Agitator. Er agitiert für den Bezirksverein „Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur", wie er später für seinen Monistenbund agitiert. Was sich von seinen Vereinen auch nur dem Namen nach unterscheidet, wird mit der Heftigkeit eines Parteiredners angegriffen: er hätte sonst Anlaß gehabt, die Energetik Ostwalds und den Agnostizismus Dubois' freundlicher zu behandeln.

Er ist ein Agitator des dogmatischen Materialismus, und es wird niemals ganz klar, ob Vorsicht oder begriffliche Unklarheit ihn das muffig gewordene Schlagwort Materialismus ablehnen läßt. „Alle Erscheinungen des organischen Lebens lassen sich schließlich auf mechanische Prozesse zurückführen" (354). In dem Versuche, seinen Monismus begrifflich von andern -ismen zu scheiden, wird Haeckel grotesk (352f): In weitestem Sinne sei Monismus gleichbedeutend mit Mechanismus; aber auch mit Panpsychismus; Materialismus ist im weitesten Sinne gleichbedeutend mit Monismus; im weitesten Sinne kann aber auch Spiritualismus identisch mit Psychismus — also auch mit Monismus sein; aber die konsequente Form der Weltanschauung, deren Grundsätze Haeckel seit 30 Jahren vertreten hat (1892), könne auch als *Cosmonismus* bezeichnet werden, womit Haeckel nicht einen *Monismus* von *Kos* meint, sondern in kühner Wortbildung wahrscheinlich *Kosmomonismus.* (Er hat auch mit gleicher Kühnheit das schlichte Wort *Assozionen* vorgeschlagen). Dieser Monismus Haeckels, der sich „im weitesten Sinne" so ziemlich mit jedem andern Ismus verträgt, ist denn auch zu Schnittlauch auf allen Suppen geworden. Wer Sauberkeit des philosophischen Handwerkzeugs schätzt, der wird sich mit mir baß entsetzen vor der monistischen Geogenie und der monistischen Biogenie, vor dem monistischen Bewußtsein und der monistischen Kosmologie, vor der monistischen Kunst, (dem Gegenstück der christlichen Kunst, aber auch der christlichen Mathematik), vor den monistischen Kirchen, wo ehrliche Theologen den monistischen Kultus ausbauen werden („Zwischen den hohen Säulen der gotischen Dome, welche von Lianen umschlungen sind, werden schlanke Palmen und Baumfarne, zierliche Bananen und Bambusen an die Schöpfungskraft der Tropen erinnern; in großen Aquarien unterhalb der Kirchenfenster werden reizende Medusen . . . die Kunstformen des Meereslebens erläu-

tern"), vor der monistischen Sittenlehre.

Haeckel beruft sich bis zur Ermüdung auf Goethe und auf Spinoza. Er glaubt es gewiß ehrlich. Ganz spinozistisch ist es aber nicht, wenn Haeckel mit ungeheurem Wortschwall die Materie die unendlich ausgedehnte Substanz nennt und dann wieder dieselbe Materie, neben dem Geiste, eine Grundeigenschaft ihrer selbst, der universalen Substanz. Ganz goethisch ist es nicht, wenn Haeckel in der Kraft so etwas wie eine Eigenschaft des Stoffes sieht. Der Mißbrauch des Wortes *monistisch* aber paßt so wenig zu der gewaltigen Einfachheit Spinozas, wie zu der schönen Einfachheit Goethes. Muß ich wirklich noch besonders auf jede einzelne Verkehrtheit im Mißbrauche des Terminus *monistisch* hinweisen? Die monistische Biogenie beruht auf der Hypothese der Deszendenzlehre, die in dem halben Jahrhundert ihres Bestandes mehr und mehr an Überzeugungskraft verloren hat. Die monistische Geogenie und Kosmologie hätte erst einen Sinn, wenn der Chemie die ersehnte Zurückführung aller Elemente auf einen Grundstoff gelungen wäre. Oder wenn *monistisch* schon verschlissen genug wäre, um in gleicher Bedeutung gebraucht werden zu können wie etwa *modern* oder gar wie das *tadellos* der jüngsten Generation. Soweit ist es mit dem Terminus vielleicht doch nur bei der Forderung einer monistischen Kunst gekommen. Aber in den Wortfolgen, *monistischer Kultus, monistische Kirche, Sittenlehre* wird die Vorstellung eines theoretischen Materialismus (nur den praktischen lehnt Haeckel ab) immer da in den Hintergrund gestellt, wo irgend mit hergebrachten Reden an das Hergebrachte angeknüpft wird; dann heißt monistisch auch auf diesen Gebieten soviel wie modern. In Frankreich ist seit Comte der Terminus *positif* und *positivisme* in ganz ähnlicher Weise zu einem Worte für alles heruntergekommen. Man darf einen solchen wüsten Sprachgebrauch nicht etwa vergleichen damit, daß ein Kant den von ihm viel benützten Terminus *transzendental* gelegentlich unsicher gebraucht, wenn auch *transzendental*, wie es bei den Romantikern als Modewort auftritt, an unser *monistisch* erinnern mag. Haeckel ist in philosophischer Beziehung, wie gesagt, ein Halbgebildeter, kann technische Ausdrücke für schwierige Fragen gar nicht prägen und ist in den letzten Jahren ein ganz unerträglicher „Philosoph" geworden. Man greift sich an den Kopf, wenn man liest (Lebenswunder, S. 515): „Goethe hat in seinem Leben die Ideale praktisch verwirklicht, die Kant theoretisch entdeckt ... hatte." Und man klappt das Buch zu, zu spät, wenn man (S. 518) auf Kants Philosophie die Redensart angewandt findet, „die größte Beliebtheit in weitesten Kreisen."

V.

Von stillern deutschen Gelehrten ist der Monismus, aber auch nur weil das Wort neuerdings Glück gemacht hatte, auf etwas angewandt worden, was sonst *Neu-Spinozismus*

heißt und auf dem engern Gebiete der Psychologie *Parallelismus*. Ich habe diese unkantische Vorstellungsreihe in der Kritik der Sprache (I² S. 278 ff) ausführlich zu kritisieren versucht. Habe auf den unglücklichen Umstand hingewiesen, daß unsere Sprache auf der einen Seite der Ereignisse allein lebt und von der andern Seite der Ereignisse nichts weiß.

Man könnte, in Ermangelung eines besseren Wortes, mit dem Begriff Monismus nun aber doch eine Vorstellung verbinden, die etwas anderes wäre als der Monismus, zu dem das Ruhebedürfnis des Denkens geführt hat, etwas anderes als die letzte und einzige Ursache, etwas anderes als der oberste und einzige Seinsbegriff: in der Qual des Lebens und Erlebens, in der Überzeugung, daß unser Denken erst geschaffen hat, was uns gut oder böse dünkt, wäre die Vorstellung von erlösender Kraft, daß die Welt, in der wir leben und leiden, nur *einmal* da ist, nicht zweimal, nicht außen *und* innen, daß wir uns entschließen dürften, uns mit der einmaligen Welt zu begnügen. Seit Fechner ist die Phantasie uns geläufig, daß jedes Atom und unser Erdenplanet und das Weltall die Qual des Innenlebens habe. Epikuräer haben das Beispiel gegeben, die Innenwelt zu ersticken. Christliche Heilige haben die Außenwelt von sich abgestreift. Es wäre eine erlösende Vorstellung, etwas wie epikuräische Heiligkeit, wenn wir imstande wären, heiter und fest, ohne Weltflucht und ohne Gemeinheit, die Einzigkeit der Welt zu begreifen, die uns mit ihrer Zwiespältigkeit martert. Ich kann mich bei diesem unfaßbaren, weil sprachwidrigen Bilde auch auf Goethe berufen. Und auf Kant.

In einem wenig bekannten Gedichte „Die Falschheit menschlicher Tugenden“ hat Haller, 1730, ernst und pedantisch wie immer, ohne eigentliche poetische Kraft die Erbärmlichkeit menschlicher Größe, aber auch menschlichen Wissens aufzudecken gesucht. Mit wildsatirischer Absicht: „Ich will ein Menschenfeind, ein Swift, ein Hobbes werden.“ Die Heiligen sind nicht echt: „Wo sind die Heiligen von unbeflecktem Leben, die Gott den Sterblichen zum Muster dargegeben?“ Die Weisen leben nicht nach ihrer Weisheit: „Dies weiß der Pöbel nicht, er wird es nimmer lernen, die Schale hält ihn auf, er kömmt nicht zu den Kernen.“ Die berühmten Helden der Weltgeschichte sind nicht mutiger gewesen als ein gehetztes Wildschwein, das „die dicken Borsten sträubt, die starken Waffen wetzet, und wütend übern Schwarm entbauchter Hunde setzet.“ Auch die Forscher wissen nichts, und an dieser Stelle des Gedichts stehen die beiden Alexandriner, die in der wohllautenden Form, die Goethe ihnen gegeben hat, unzählige Male zitiert worden sind. Haller hatte geschrieben:

„Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist.
Zu glücklich, wem sie noch die äußre Schale weist.“

Diese Stelle ist aus dem langstieligen Gedicht, das nach Art „eines

Gewettes" entstanden war und die Tauglichkeit der deutschen Sprache für Lehrgedichte nach englischem Geschmack beweisen sollte, allein auf die Nachwelt gekommen. Das hinkende, aber einprägsame Bild vom Kern und seiner Schale, ließe sich von Haller bis zu seinem Landsmann Keller im Gebrauche der Schriftsteller und Dichter reichlich nachweisen. Man hätte an dem Bilde tadeln können, (in den vielzitierten Versen findet sich der Gegensatz von Kern und Schale ja nicht, wohl aber vorher in dem Verse „die Schale hält ihn auf, er kömmt nicht zu den Kernen", in älterer Fassung „bis zum Kernen"), daß Haller sofort den Kern, das Innere, höher einschätzte als die Schale, das Äußere; man hätte beachten können, daß bei unsern meisten Obstarten der Kern, der Same für die Art und ihre Fortpflanzung zwar die Hauptsache ist, die Schale aber die eigentliche Frucht für uns; daß also der Kern wirklich mit dem Ding an sich, die Schale mit der Erscheinung, mit dem einzigen Gegenstande menschlichen Interesses verglichen werden konnte. Und dieser Gedanke scheint mir in den beiden lebhaften Protesten ausgedrückt, die Kant und Goethe gegen die Alexandriner Hallers vorgebracht haben.

Auch der Protest Kants richtet sich offenbar gegen Haller, wenn der gelehrte Dichter auch nicht genannt wird. Er steht an einer bedeutenden Stelle der Vernunftkritik, wo Kant schärfer als sonst die Unerkennbarkeit der Dinge an sich („was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen") ausgesprochen hat. (S. 333) Das schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie sei eine bloße Grille; deren transzendentales Objekt (Kant meint offenbar das transzendente Ding an sich) sei ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte. „Wenn die Klagen: *Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein*, soviel bedeuten sollen als: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen: so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich daß wir ein von dem menschlichen, nicht bloß dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger wie sie beschaffen seien. *Ins Innere der Natur dringt* Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde." Kant, der die Überspannung des inneren Sinnes, der die Selbstbeobachtung auch bei den Originalgenies vom Sturm und Drang gern verspottete, der vor den psychischen Gefahren einer zu weit getriebenen Selbstbeobachtung warnte, hat hier den wahren Grund seiner Abneigung zu erkennen gegeben: wir haben keinen Sinn für das Innere;

das Innere fängt da an, wo die Sinnlichkeit des Menschen aufhört; wenn es eine zweite Welt neben unserer Sinnenwelt gibt, wenn es Dinge an sich als Grund der Erscheinungswelt gibt, so weiß ich nichts von ihnen und brauche auch nicht zu wissen, was sie sein mögen, „weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann." Das ist der Monismus Kants, ein resignierter Materialismus, der sich mit seinem transzendentalen Idealismus vorzüglich verträgt.

Ob Goethe bei seiner Polemik gegen Haller den Protest Kants gekannt habe oder nicht, wüßte ich nicht zu sagen, wenn auch die ethische Schlußwendung an Kant denken ließe. Im Jahre 1820 veröffentlicht Goethe seine zornigen Verse unter der leidenschaftlichen Überschrift „Allerdings". Ich will das ganze kleine Gedicht hersetzen:

„Ins Innre der Natur" —
O du Philister! —
„Dringt kein erschaffner Geist."
Mich und Geschwister
Mögt Ihr an solches Wort
Nur nicht erinnern!
Wir denken: Ort für Ort
Sind wir im Innern.
„Glückselig, wem sie nur
„Die äußre Schale weist!"
Das hör ich sechzig Jahre widerholen,
Ich fluche drauf, aber verstohlen,
Sage mir tausend, tausend Male:
Alles gibt sie reichlich und gern;
Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male;
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist!

Und so wertvoll dünkt dem Greise Goethe die Berichtigung des Hallerschen Satzes, den doch Faust in seiner Verzweiflung am Wissen leicht hätte unterschreiben können, (Faust sagt, und wird dafür von Goethe nicht Philister gescholten:

Geheimnisvoll am lichten Tag
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

Im Erkenntnisdrang, der ihn zum Selbstmord hart heranführt, sagt er's,) daß Goethe, der reichste Geist, sein „Allerdings" 7 Jahre später plagiiert und die Verse unter der jetzt fast kriegerischen Überschrift „Ultimatum" noch einmal abdruckt:

Und so sag ich zum letzten Male:
Natur hat weder Kern
Noch Schale;
Du prüfe dich nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist.

Und er schließt mit noch stärkerer Betonung des ethischen Seitensprunges:

Denkt nicht, wir scherzen!
Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen.

Ich füge einige Verse aus den zahmen Xenien hinzu:

Wie sollen wir denn da gesunden?
Haben weder Außen noch Innen gefunden,
Was haben wir denn da gefunden?
Wir wissen weder oben noch unten.

Und unter dem verstaubten Titel „Epirrhema" die Regel:

Müsset im Naturbetrachten
Immer Eins wie Alles achten.
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen,
Denn was innen, das ist außen.

Ich will mich nicht auf die philologische Untersuchung einlassen, ob Hallers Verse, wie Lange meint, im Sinne von Leibniz zu verstehen sind (doch wohl nur so weit, als die Zeit unter dem Einflusse von Leibniz stand), ob der „Unfreundliche Ausruf“, wie „Allerdings“ ursprünglich noch zorniger überschrieben war, gegen Nicolai gerichtet war (was schon und selbst Düntzer abgewiesen hat). Die beiden klassischen Zeugen Kant und Goethe sollen mir nur helfen, die Vorstellung von einem Monismus, der kein ontologischer Monismus ist, glaubhafter zu machen.

Ich habe im Eingang dieser Ausführungen gezeigt, wie die naive Metaphysik der Menschenkinder zu der Weltanschauung des Dualismus führen mußte, sobald das eigene Ich und die fremde Welt in Worten auseinandergehalten wurden, sobald die Selbstbeobachtung in fast gleicher Weise das eigene Ich in die äußere und in die innere Persönlichkeit zerspaltete, in den jedem Mitmenschen wahrnehmbaren Körper und in die nur mir wahrnehmbare Innenwelt, sobald in ganz ähnlicher Weise die auf uns wirkenden Dinge zerspalten wurden in eine Substanz und in eine Kraft. Ich habe gezeigt, wie dieser vielseitige Dualismus von der Ruhesehnsucht des Denkens geleugnet wurde, wie aber die letzte und einzige Ursache ebenso widerspruchsvoll war wie der oberste und einzige Seinsbegriff, wie also der sehnsüchtige Monismus den naiven Dualismus niemals überwinden konnte. Es ist deshalb gar nicht auszumachen, ob selbst Kant und Goethe Monisten oder Dualisten genannt werden müssen, wenn man die Ausdrücke im Sinne der Schule gebraucht. Beide waren zu überlegene Geister, um den Betrug der Sprache nicht zu durchschauen, der durch einen einheitlichen Oberbegriff zu einem Scheinmonismus führte, wie etwa Spinozas Substanz.

Selten und unsicher ist bei Kant, oft und stark ist bei Goethe der Sprache die Schuld an solchem Scheindenken zugesprochen worden. Ich möchte noch einen Schritt weitergehen und die Sprache dafür verantwortlich machen, daß wir nicht alle Monisten in Wirklichkeit sind, daß wir uns gewöhnt haben, in Wissenschaft und Leben die einzige Welt und alle unsere einzigen Erlebnisse zweimal zu setzen. Die Sprache und die in Sprache allein mögliche Wissenschaft hat nach dem Muster der Zweiteilung des eigenen Ich auch den Dualismus unserer Erkenntnisse geschaffen; als ob wir nicht Teile der Natur wären, als ob nicht jede Erkenntnis in uns innen wäre, reden wir von Naturwissen und von Selbstbewußtsein, von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. Und auf dem sogenannten moralischen Gebiete gar, das am Ende vielleicht weder im Naturwissen noch im Selbstbewußtsein zu finden oder unterzubringen ist, zerspalten wir unsere Absichten und unsere Handlungen in erlebte Tatsachen und in richtende Urteile, als ob wir zwei Leben lebten, als ob wir Verbrecher und Rich-

ter in einer Person wären, als ob ein Gesetzbuch außer uns und ein anderer Wille in uns wären. Vielleicht war es darum nicht unberechtigt, einer Stimmung nachzugeben und bei der Einführung des unschulmäßigen Monismusbegriffs von ihm die Erlösung von der Lebensqual zu erhoffen. Die Sprache, die unser Wissen zerspellt hat, will auch unser Leben zerspellen; besäßen wir keine Sprache, so wäre uns das Glück zuteil geworden, ohne die beiden andern größten Menschenfeinde zu leben, ohne Sorge und ohne Reue, ohne Vordenken und ohne Nachdenken.

Glücklich wie die Tiere, wird man mir einwerfen, wie die Hunde, ein zynischer Monismus! Ich würde den Einwurf nicht schwer nehmen, da ich ja (Kr. d. Sprache I² 388) im Weltbilde der Amöbe die Dinge an sich unmittelbarer wirksam fand, als diese Dinge durch unsere Sinnesorgane auf uns wirken können, durch Organe, die nicht für die Dinge, die nur für uns geworden sind. Und wenn das *moralische* Weltbild der Amöbe tief unter dem des gesitteten Staatsbürgers stehen mag, so dürfte es doch um so genauer mit dem moralischen Weltbilde des modernen Übermenschen zusammenfallen.

Doch Scherz beiseite. Auch ich neige zu der Meinung, daß das Weltbild hervorragender Menschen (von der Moral abgesehen) durch die Sprache oder trotz der Sprache reicher und auf einigen Aussichtspunkten klarer ist, als das Weltbild der „höhern" und selbst der niedern Tiere. Und ich sehe im Ernste eine Möglichkeit, mit dem Gefühl und sogar mit „ungefähren Worten" den glücklichen Monismus der sprachlosen Tiere und Pflanzen mit unserem Naturwissen und unserem Selbstbewußtsein zu versöhnen, fast zu vereinigen. Der Seinsbegriff oder der Substanzbegriff, der zu den unerträglichen Widersprüchen des naiven und des metaphysischen Dualismus führt, gehört der sogenannten Ontologie an, auf deren Gebiete eben die Tiere und Pflanzen unerreichbare Monisten sind; um so konsequentere Monisten, als sie tiefer stehen in der menschlichen Klassifikationsreihe. Sie brauchen nicht Dualisten zu sein, sie brauchen sich selbst und die Welt nicht zweimal zu setzen, weil sie den ontologischen Seinsbegriff nicht gebildet haben, weil sie nicht, wie die armen Philosophen, zwischen dem Scheinmonismus des Seinsbegriffs und den Widersprüchen des Dualismus hin und her pendeln. Wir Menschen können das einheitliche Leben des Tiers und der Pflanze mit unserem Denken in Einklang bringen, wenn wir nach zweitausendjährigem Kopfzerbrechen auf alle Ontologie und ihren Seinsbegriff verzichten, das Sein nicht zu verstehen beschließen und uns mit dem Begriffe des Werdens begnügen. Wobei keineswegs nur an die Hypothese der Entwicklung zu denken ist. Der Monismus des Werdens ist vorstellbar ohne eine Hypothese darüber: welche einzige Ursache das Werden hervorbringe. Der Monismus des Werdens ist das schlichte Gefühl meiner Zugehörigkeit zur Einen Natur, ist kein metaphysischer Monismus.

Zum Beispiel: das Begriffspaar Kern und Schale ist nur in der menschlichen Sprache der Ausdruck eines Gegensatzes; in der Frucht ist der Kern wie die Schale; wenn wir's auch nicht immer wissen, für das Wachstum des Individuums und für die Fortpflanzung der Art notwendig. Nur die menschliche Sprache unterscheidet ungenau genug Keim und Nahrungsstoff in der Frucht. Und ungenau genug unterscheidet die Sprache zwischen dem Werden und Wachsen des Individuums und der Fortpflanzung der Art. Nicht einmal der letzte Unterschied dürfte in der sprachlosen Natur einen Sinn haben.

VI.

Der Streit um den Monismus verliert viel von seinem Reize und von seiner Heftigkeit, wenn wir statt des griechischen Wortes, das auch auf den Forscher leicht wie ein Begriff besonderer und höherer Art wirkt, das Wort der Muttersprache anwenden. Und sagen wir gar *Einheit*, so könnte die große Frage nach dem Wesen der Welt zu der kleinen Frage nach unserm Wissen von der Welt zusammenschrumpfen. Ich habe gelehrt (Kr. d. Spr. III S. 181f), und ich halte diese Auffassung für nicht unerheblich, daß nicht die 1, sondern die 2 die erste Zahl sei, daß die Einheit gar keine Zahl sei und eben darum ein Begriff, der Begriff des Maßes, das jedem Zählen zugrunde liegt. Vielleicht dachte schon Pythagoras etwas Ähnliches, da er seinem arithmetischen Weltsysteme die Monas und Dyas zugrunde legte, wenn er wirklich unter der Monas die unbestimmte, nicht ziffermäßige Einheit, unter der Dyas die unbestimmte Vielheit verstand; aber wir wissen ja so wenig von dem, was die tiefsten griechischen Philosophen bei ihren Schlagworten dachten, wir wissen darum nicht einmal, welchen von ihnen wir einen tiefen Philosophen nennen sollen.

Die unsägliche Mühe, die sich die Philosophen der Arithmetik gaben, noch neuerdings Poincaré, von der 1 zu der 2 zu gelangen, scheint mir überflüssige Arbeit, wenn wir die Einheit als den bloßen Begriff der Maßeinheit auffassen und das Zählen erst bei der 2 beginnen. Die Schwierigkeit des Additionsrätsels wird dadurch auf die einfachere Frage zurückgeführt, wie der Mensch dazu komme, die Dinge nach Einheiten zu messen und zu zählen (Vergl. Art. *messen*).

Die Vorstellung, daß die Einheit von anderer Art sei als die Zahlen (als die übrigen Zahlen, sagt man), steckte aber von jeher in den Menschenköpfen und äußerte sich in einem gefühlsartigen Urteile, das uns jetzt helfen soll, den Begriff *Monismus* auch noch mit einigem Humor anzublicken. Wie Aristoteles den Kreis nicht nur für eine besondere, sondern für die vornehmste Linie ansah, auf die Kreislinie also ein Werturteil anwandte, sie gewissermaßen ethisch bewertete, so haben wir alle die Neigung, die Einheit, trotzdem wir sie für eine Zahl gehalten haben, als die vornehmste unter allen Zahlen zu betrachten. Vom Standpunkte der Menschensprache nicht ganz mit Unrecht, weil die

Einheit eben ein Begriff ist, und dieser Begriff mancherlei Inhalt hat. Wir denken bei Einheit, außer an die Maßeinheit des Zählens auch an die organische Einheit, und beruhigen uns gern dabei, wenn wir das Bild der organischen Einheit auf das Ganze unseres Wissens, unseres Denkens, unseres Lebens angewandt haben; wir sprechen dann von der Einheit in der Naturerklärung, in der Weltanschauung, und halten es für sehr vornehm, wenn es uns gelungen ist, die Reihe der Ursachen auf eine einzige, anstatt etwa auf zwei zurückzuführen, wenn wir uns gegenüber dem Dualismus eines Monismus rühmen dürfen. Man wird einmal über den höheren Wert des Monismus ebenso lachen, wie wir heute über die Vornehmheit des Kreises; ich bin nur so frei, dieses Lachen vorwegzunehmen.

moral insanity. — Man wird diesen Begriff als den Namen einer bestimmten Geisteskrankheit, d. h. einer ungefähren Symptomgruppe in zuverlässigen psychiatrischen Werken heute kaum mehr finden; desto häufiger liest man die Buchstabengruppe *moral insanity* in Zeitungen und hört die Lautgruppe von bezahlten Sachverständigen, so oft ein wohlhabender Mensch etwa wegen eines Diebstahls, ein gutgekleideter Mensch wegen eines Sexualverbrechens angeklagt ist. Wieder einmal lebt ein Wort in der Gemeinsprache der Halbgebildeten weiter, nachdem es von der Wissenschaft preisgegeben worden ist.

Der Begriff ist durch Lehnübersetzung, der durch moralische Ansteckung eine gemeinsame Seelensituation vorausgegangen war, in alle Kultursprachen übergegangen; der Franzose spricht von *folie morale*, der Italiener von *pazzia morale*, der Deutsche von *moralischem Irresein* oder in einer freieren und besseren Übersetzung von *Verbrecherwahnsinn*. Es ist aber kein Zufall, daß die Sache und ihr Ausdruck zuerst in England erfunden worden sind; in England gestattete Strafrecht und Strafprozeß nicht so leicht wie auf dem Kontinent, die verminderte Verantwortlichkeit bei der Strafbemessung in Rechnung zu setzen; man nennt es rückständig, daß die Engländer sich niemals beeilt haben, die Tendenz der Sentimentalität und die kleinen Moden der Verbrecherpsychologie nachzumachen. Prichard war es, der 1835 moral insanity als eine besondere Art von Geisteskrankheit den englischen Juristen zur Verfügung stellte.

Der Nichtengländer sollte nicht vergessen, daß *insanity* nicht Krankheit überhaupt bedeutet, sondern (wie schon das lateinische Adjektiv *insanus*) Geisteskrankheit, Irresein. Wir haben nun gelernt (vgl. Art. *krank*), daß es in der Wirklichkeitswelt wohl kranke Menschen gibt, aber keine Krankheiten; wir haben gelernt, daß es insbesondere Geisteskrankheiten nicht gibt, sondern nur kranke Körper und kranke Körperorgane, und daß wir dann bildlich von Geisteskrankheiten reden, wenn die Funktionen bestimmter Organe

zu schädlichen Vorstellungen, Schlüssen, Gewohnheiten oder Handlungen führen. Trotzdem nun der Oberbegriff *Geisteskrankheit* undefinierbar ist, ja sogar als falsch erkannt worden ist, hat man dennoch die einzelnen Formen der Geisteskrankheit wohl oder übel nach ungefähren Symptomgruppen abgeteilt und redet mit einigem Rechte z. B. von Paralyse, von Melancholie, von Manie, von Paranoia, von epileptischen Zuständen als von einzelnen Geisteskrankheiten. In dieser Einteilung, die wahrlich nicht für die Ewigkeit besteht, hat nun die Erscheinung keinen Platz, daß es Menschen gibt, die mit Vorliebe stehlen, Häuser anzünden oder Sexualverbrechen begehen; man hat als die Ursache solcher Erscheinungen früher die fixen Ideen oder die Wahnideen angegeben und mit diesem Begriffe mancherlei Unfug getrieben. Man sagt jetzt, daß die fixe Idee nur ein Symptom sei, und zwar das Symptom ganz verschiedener Krankheiten; man hat ferner den Begriff der Hemmung eingeführt und sagt, daß nur die Hemmung fehle, wenn sonst richtig, d. h. normal denkende Menschen verbrecherische Handlungen begehen. Nur daß niemand erklären kann, was das Substantiv Hemmung eigentlich bedeute. (Vgl. Art. *Hemmung*.)

Gibt es nun nur kranke Menschen und keine Krankheiten, dürfen wir ferner mit bildlichem Rechte höchstens von Krankheiten des Zentralnervensystems reden, nicht aber von Krankheiten der Seele oder des Geistes, so erweist sich der Begriff einer moralischen Geisteskrankheit (moral insanity) als eine völlig mißglückte Wortkuppelung. Nach der Definition von Prichard soll ja gerade bei moral insanity eine erhebliche Störung der Geistesfähigkeiten ausgeschlossen sein und nur eine krankhafte Verkehrung natürlicher Gefühle, Gewohnheiten usw. vorhanden sein; auch nach dem Sprachgebrauche unserer gemieteten Psychiater und vieler gedankenträger Journalisten beruft man sich auf moral insanity dann, wenn Straflosigkeit wegen nachweisbarer Geisteskrankheit nicht zu erwirken ist. Moral insanity ist also eine Geisteskrankheit, die keine ist. Was ist denn in solchen Fällen erkrankt? Doch wohl nicht der Körper; der Strafrichter hat sich um den menschlichen Körper nur selten zu bekümmern; er hat es ja nur mit dem menschlichen Willen zu tun. Auch der Geist wird in solchen Fällen nicht als krank vorausgesetzt. Als krank vorausgesetzt wird das moralische Organ, das es nur leider in der Anatomie nicht gibt; und das bildlich so genannte moralische Organ, das Verhältnis des Individuums zu den Sitten und Anschauungen seiner Umgebung, kann doch wohl nicht erkranken. Eine Metapher kann doch im Sinne der Medizin nicht krank werden.

Man hat sich so zu helfen gesucht, daß man moral insanity für eine Form des Schwachsinns ausgab, bei welcher dem Kranken die moralischen Gefühle und Begriffe seiner Zeit oder seines Landes fehlen. Sehr

bequem für Lombroso's mehr verbrecherische als geniale Lehre, daß auch der geniale Mensch so etwas wie ein geborener Verbrecher sei; denn auch das Genie, wenn es ein Genie des Handelns ist, hat nicht die Seelensituation, hat nicht die Gefühle und die Begriffe seiner Zeit oder seines Landes. Sodann: der Besitz der Begriffe oder Wörter hat ganz und gar nichts mit moral insanity zu tun; da man von moral insanity fast ausschließlich in Bezug auf wohlhabende und gutgekleidete Angeklagte spricht, die nicht geisteskrank sind, so kann ich wohl behaupten, daß gerade diese die sogenannten moralischen Begriffe recht gut am Schnürchen haben. Diese Sünder wissen ganz genau, was Diebstahl, was Brandstiftung, was Kindesschändung ist; sie leugnen ja womöglich, das Verbrechen begangen zu haben; und sie begehen das neue Unrecht der Verleugnung ihrer Anschauungen, der schlechten Lüge (die freilich sonst wieder als Äußerung einer andern Moralkrankheit, der *pseudologia phantastica*, entschuldigt wird), trotzdem sie den Begriff der Lüge recht gut kennen. Es bliebe also nur die unfreundliche Annahme übrig, daß den armen Opfern der Modekrankheit, der moral insanity, zwar nicht die moralischen Begriffe mangeln, wohl aber die moralischen Gefühle; es wäre ja recht gut möglich, daß in unsrer besten Gesellschaft gutgekleidete Menschen ohne moralische Gefühle verkehren, wie man in unsern Konzertsälen gutgekleidete Menschen finden mag, die musiktaub sind, in unsern Ausstellungen gutgekleidete Menschen, die farbenblind sind. Diese armen Moralblinden! Man soll sie wohl gar eher bedauern und nicht bestrafen!

Nur daß die Sache sich umgekehrt verhält. Gewohnheitsverbrecher, die von Kindheit an unter Verbrechern gelebt haben und für sauber ausgeführte Diebstähle belobt und belohnt worden sind, abgestumpfte Prostituierte, die völlig gedankenlos nach verbotenem Sinnenkitzel trachten, die haben wirklich nicht die moralischen Gefühle, welche durch unsere Strafrechte geschützt werden; aber just diese armen Teufel finden gewiß keinen Sachverständigen, der sie mit moral insanity herauszureden sucht; für die sind die härtesten Strafen des Rückfalls gerade recht. In den Fällen aber, wo beredte Verteidiger mit beinahe echten Tränen in den Augen besonders wirksam von moral insanity reden dürfen, da hat der Verbrecher oft gar sehr das moralische Gefühl seiner Zeit und seines Landes, da schwankt er lange genug zwischen Selbstmord und Fortsetzung seiner lasterhaften Gewohnheiten, da kann weder von Geisteskrankheit die Rede sein, noch vom Fehlen moralischer Begriffe, noch vom Mangel moralischer Gefühle. Nur die Tat war im Widerspruche mit dem Strafgesetze, nicht die Gefühle oder die Begriffe des Täters. Und wenn der Vorwurf, daß unsre Gerichte von Jahr zu Jahr häufiger den zahlungsfähigen Angeklagten den Einwand der moral insanity gestatten, nicht

lauter und lauter erhoben werden soll, der Vorwurf, daß Klassenjustiz geübt werde, dann muß endlich der bezahlte Sachverständige vor dem unparteiischen Fachmanne verstummen, der erklärt: wir kennen die Krankheit nicht, die man *moral insanity* nennt. Übrigens habe ich nichts dagegen, daß man die Menschen, gegen deren Schädigungen wir uns schützen wollen (das wollen wir ja doch!), nicht Verbrecher nenne, sondern Kranke, daß man sie in Irrenhäusern unschädlich mache anstatt in Zuchthäusern, oder daß man über die Tore der Gefängnisse und Zuchthäuser mit wohlfeiler Sentimentalität die Aufschrift setze „Irrenhaus". Um Namen streite ich wirklich nicht. (Vgl. Art. *Strafe*.)

Wer aus der Art geschlagen ist, wer also die moralischen Begriffe, Gefühle und Gewohnheiten seiner Artgenossen nicht mit ihnen teilen kann, der kann wiederum bei diesen Artgenossen in den Verdacht geraten, daß er an moral insanity leide. Ich will eine Anekdote bieten anstatt einer abstrakten Erörterung. Eine deutsche Dame reist mit einer französischen Familie in Algerien über die Grenzen der aufgezwungenen Kultur hinaus. Empfehlungen der Behörde haben zur Folge, daß ein reicher Araberscheik die Gesellschaft in sein Zelt einlädt. Er hat sich Mühe gegeben, um den Franken das Festmahl nach europäischer Mode vorsetzen zu können; hat in der nächsten Ortschaft fränkisches Geschirr einkaufen lassen. Und so wird denn beim Festmahl der Kuskus in einem unzweifelhaften Nachttopf feierlich hereingetragen. Die deutsche Dame erzählt den Vorfall gern und mit sicherem Erfolge. Wer sollte über eine so falsche Verwendung eines Gefäßes nicht lachen?

Ich aber frage, ob derjenige wirklich an moral insanity leidet, der *nicht* darüber lachen kann, daß die Artgenossen des Araberscheiks andere Gefäßformen im Gebrauche haben als wir; daß sie andre Sitten, andre Gefühle, andre Worte im Gebrauche haben.

Mystik.

I.

Das äußere Wortbild hat eine kurze und bekannte Geschichte. Auf die äußerst unsichere Etymologie von *μυειν* (dazu *μυογ* kurzsichtig, *myope*, *μυϊνδα Blindekuh*, *μυαν Blinzeln*) lasse ich mich nicht ein; genug, daß man *μυστης* davon herleiten kann, den Eingeweihten in die Geheimlehren der *Mysterien*, daß *μυστικος* bezeichnet, was sich auf diese Mysterien bezieht[1]). *Mystik*, *Mystizismus* mag vorläufig einen Seelenzustand bedeu-

[1]) Die Encyclopédie (Diderot) will *mystère* ein hebräisches Wort sein lassen; *ssotar* heißt verbergen, verhüllen, *misstar* bedeutet den Schlupfwinkel, wo einer sich versteckt. Ich finde einen Hinweis auf diese gar wohl mögliche Etymologie, die doch nichts mit den alten albernen Herleitungen aller Worte aus dem Hebräischen zu tun hat, weder bei Diez noch bei Körting. Bei dieser Gelegenheit möchte ich zu bedenken geben, daß der Name der mittelalterlichen Schauspiele, der *Mysterien*, doch wohl von *ministerium* kommen kann, da höchstens „orthographische Gründe" (wenn es wirklich solche gibt) dagegen sprechen.

ten, in welchem man sich zur geheimnisvollen Vereinigung mit dem All hingezogen fühlt und das Unwißbare zu wissen glaubt über solche Vereinigung.

Eine Geschichte der Mystik müßte noch geschrieben werden. Sie würde vielleicht lehren, daß auf jede Periode gesteigerten Wissenshochmuts eine Periode des Wissenschaftsbankerotts und der Verzweiflung folgte, die sich gerade in optimistischen Naturen zur Mystik rettete. Diese mystischen Perioden haben trotz langer Unterbrechungen unter sich eine Kontinuation, einen Zusammenhang, etwa wie die Traumzustände in beiden Persönlichkeiten des angeblichen Doppel-Ichs unter sich Zusammenhang haben. Heutzutage, wo neben dem äußersten Wissenshochmut der Spezialisten ein Bankerottgefühl der Frommen und der Philosophen steht, werden die Schriften des Meister Ekhart neu herausgegeben. Und Ekhart ebenso wie Gerson hatten uralte Mystik wiederbelebt, als neben dem äußersten Wissenshochmut der Scholastik die Verzweiflung an der Scholastik sich regte. So werde ich wohl mit meiner fast widerwilligen Liebe zu einigen großen Mystikern (es sind auch ganz ekelhafte Schwätzer und Heuchler unter ihnen) mehr unter dem Einflusse des verzweifelten Zeitgeistes stehen, als mir lieb ist. Alle Epochen einer siegessichern Aufklärung waren der Mystik feindlich gesinnt. Eine Geschichte der Mystik hätte auch die Gegenströmungen zu zeichnen, von Aristoteles bis Cousin. Hier nur Ein Beispiel des Hasses, mit dem Aufklärung den Mystizismus beehrte. Wir lieben heute kaum einen andern alten Dichter so sehr wie den pantheistischen Mystiker Angelus Silesius. Der gute und sonst anständige Wilhelm Traugott Krug behandelt ihn recht schlecht im ersten Bande seines philosophischen Lexikons und gibt z. B. so prächtige Verse wie:

Nichts ist als Ich und Gott; und wenn wir zwei nicht seyn,
So ist Gott nicht mehr Gott und fällt der Himmel ein —

schon der öffentlichen Verachtung preis. Aber im 2. Bande kommt er unter dem ad hoc konstruierten Schlagwort „mystischer Unsinn" noch einmal auf den cherubinischen Wandersmann zurück und denunziert noch einige „geistreiche Sinn und Schlußreime.":

„O süße Gasterei! Gott selber wird der Wein,
Die Speise, Tisch, Musik und der Bediener sein."

Ferner:

„Als Gott verborgen lag in eines Mägdleins Schoß,
Da war es, da der Punkt den Kreis in sich beschloß."

Und der gute Krug fügt hinzu: „In diesen Versen vermählt sich das Komische mit dem Sublimen auf solche Weise, daß man sie wohl *hypermystisch* nennen könnte. Indessen findet sich mystischer Unsinn von ähnlichem Schlage auch in manchen Gesangbüchern und Traktätleins." (1833.)

„Mystischer Unsinn" ist die rationalistische Antwort darauf, daß die Mystiker aller Zeiten die Vernunft nur gering achteten, daß die Mystiker

aller Zeiten der schwatzenden Vernunft gegenüber immer das Schweigen priesen, mitunter erstaunlich beredt priesen. Seltsamer ist es, daß auch die antirationalistische Partei, die christliche Kirche, die Mystiker herabgesetzt und verfolgt hat, wo sie nur konnte; denn — und das müßte eine Geschichte der Mystik zur Evidenz zu bringen suchen — der christliche Glaube, die katholische Lehre insbesondre, ist ein mystisches System, und die großen christlichen Mystiker sind die besten Christen gewesen, die einzigen tiefangelegten Menschen, die das Christentum ernst nahmen. Dafür wurden sie von der Kirche, welche gar nicht anders sein kann als weltlich, also frivol, mit Recht zu Ketzern gestempelt.

Mystisch ist schon das Urchristentum. Der Messiasgedanke selbst, wenn er nicht rein national und politisch gedeutet wurde, wenn er auf der „sündigen Menschheit Erlösung" ging, sagte schon Unsagbares aus, und *Christus* ist ja nur eine Übersetzung von *Messias*. Viel weiter ging der Mystizismus des Evangelisten Johannes; selbst Paulus war ein richtiger Mystiker, da er (Gal. 2. 20) sagte: „Ich lebe, aber doch nun nicht Ich, sondern Christus lebet in mir" (*Χριστῳ συνεσταυρωμαι· ζω δε οὐκετι ἐγω, ζῃ δε ἐν ἐμοι Χριστος*"). Sobald es aber erst eine katholische Kirche gab, einen geordneten katholischen Kultus, war auch die Mystik in ihn aufgenommen, der Höhepunkt des Kultus, das Meßopfer, ist von der Vernunft nicht zu fassen, ist ein Mysterium. Zwei Mysterien in einem: die Verwandlung von Materie in Gott und die Vereinigung des Gläubigen mit Gott. Es gibt so gut wie in der orientalischen Kirche auch in der abendländischen eine mystagogische Literatur; es macht nichts aus, daß die Kirche dafür lieber *Symbolik* sagt. *Μυσταγωγειν* hat freilich seinen feierlichen Sinn (im Griechischen und dann im lat. *mystagogus*, der in die Mysterien Einführende, der den *Mysten*, den Einzuweihenden, *Geleitende*) eingebüßt; bereits Cicero konnte mit dem sakralen Worte seinen Spott treiben, da er die Fremdenführer an heiligen Stätten *Mystagogen* nannte; und das Mysterium hat sich gerächt, indem es uns verführte, heute einen ebensolchen Fremdenführer einen Cicerone zu nennen. Hat aber wirklich niemand noch bemerkt, daß unser *mystifizieren*, franz. *mystifier*, gar nichts anders ist als eine schlechte Lehnübersetzung von *μυσταγωγειν*? Littré lehnt zwar die Ableitung aus lat. *mœstificare* (betrüben) ab, erinnert aber überflüssigerweise an ein vergessenes *mistigouri*. Dem Manne, der das Wort erfand, dem französischen Grimm, und der Zeit der Erfindung (1764) ist es wohl zuzutrauen, daß *mystifizieren* mit *mystagogieren* gleichgesetzt wurde; übersetzt, um allgemeinen Anstoß zu vermeiden. Die erste Anwendung des Wortes paßt vortrefflich zu dieser Vermutung. Ein Pariser Schöngeist, Poinsinet, war von seinen Bekannten damit in den April geschickt worden: Friedrich der Große hätte ihn zum Erzieher eines preußischen Prinzen auserwählt; Poinsinet durfte also hoffen, in das Allerheiligste

des Königs einzudringen. Grimm berichtet: Cette comédie dura plusieurs mois et eut plusieurs actes, sans que P. doutât un instant de la réalité de tous ces faits; ses amis appelaient cela *mystifier un homme*, et lui donnèrent le surnom de *mystifié*, terme qui n'est pas français (er wurde erst 1835 in das Wörterbuch der Akademie aufgenommen), qui n'a point de sens, et qui, inventé et employé par certaines gens, ne mériterait pas d'être remarqué si etc. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß certaines gens den guten P. *mystifié* nannten, weil er sich selbst gebläht hatte, durch die Berufung an den Hof von Potsdam *mystagogué* zu werden. Wie dem auch sei: die Wege der Worte sind mitunter noch wunderbarer als die Wege Gottes.

II.

Eine gründliche Geschichte der christlichen Mystik hätte sich natürlich bei solchen Kleinigkeiten nicht aufzuhalten, hätte vielmehr die Einwirkungen nachzuweisen, welche die christliche Gottesvorstellung durch den Neuplatonismus erfahren hat, zuerst durch Philo und durch Origenes, der freilich in all seiner Ketzerei nicht bloß in der orientalischen Kirche, sondern auch in der abendländischen, die ihn exkommuniziert hatte, starke Spuren hinterließ. Hätte endlich unermüdlich die breiten Spuren des unechten Dionysios Areopagita zu verfolgen, dessen Wirkungen, wenn nicht auf die christlichen Dogmen selbst, so doch auf den Gefühlston des Glaubens unermeßlich waren.

Und die Einwirkungen des Neuplatonismus auf den christlichen Gottesbegriff, über die man das Nähere in Harnack's Dogmengeschichte nachlesen mag, sind eine Einwirkung des Orients auf die Weltanschauung des Abendlandes.

Um da die einfachen Zusammenhänge richtig zu sehen, müssen wir uns wieder von einem Wortaberglauben befreien, von der Stimmung, mit der durch Jahrhunderte der Begriff *Orient* zur abendländischen Kultur in Gegensatz gebracht worden ist. Das war ja nicht immer so und hat in der Wissenschaft wenigstens wieder aufgehört, seitdem *Orient* uns an die letzte Weisheit der Inder erinnert. Seit dem Aufkommen des Islam erst, aber besonders seit der Eroberung Konstantinopels durch die Türken, gewann für die abendländische Christenheit das Wort *Orient* die Bedeutung der märchenhaften Barbarei. Vorher war der Teil des Orients, den der Kaufmann heute noch die Levante nennt, der Sitz und Ausgangspunkt aller abendländischen Kultur. Griechisches Denken flüchtete vor den römischen Soldaten nach Byzanz, von Byzanz vor den türkischen Soldaten nach Rom. In Kleinasien, in Alexandrien und in Byzanz entwickelte sich das Christentum und die christliche Kirche. So gewiß das Christentum Mystizismus ist, so gewiß ist es eine orientalische Weltanschauung. *Orientalisch* im vortürkischen Sinne.

Sieht man die Dinge vom Standpunkte der Mystik, so wird man von der Ähnlichkeit zwischen dem gottseligen Christentum und dem gottlo-

ßen Buddhismus überrascht. Die innere Verwandtschaft gehört jetzt, seit Schopenhauer, zum festen Bestande der Religionsvergleichung; die historischen Zusammenhänge sind aber immer noch unaufgeklärt. Ich will mich also damit begnügen, auf einige frappante Züge der buddhistischen Mystik hinzuweisen.

Was ist das Individuum? *Nāmarupa*, d. i. *Name-Form*. Aus dem *Buddhi*, dem Denkwesen, entsteht das Individuum, das *Ahamkāra*, das *Ichmachen*. Das Ich geht also nur aus dem Denken hervor. „Wie die Flüsse, wenn sie im Ozean aufgehn, Namen und Form verlieren, so geht der Weise, wenn er Namen und Form verloren hat, im höchsten himmlischen Geiste auf."

Das Haften an der Existenz, das Dürsten nach ihr, ist *Samsāra*, das wieder nichts ist als *Bhava*, das Werden. Das Ich ist so wenig etwas Bleibendes, etwas Wirkliches neben seinen dürstenden Erscheinungen, als etwa der Wagen etwas Wirkliches ist neben seinen Teilen. Ein Wort ist das *Ich* wie der *Wagen*. Ich glaube, ich habe die tiefsinnige Frage irgendwo schon einmal zitiert: „Ist die Flamme der ersten Nachtwache dieselbe wie die der zweiten?" Von diesem Bilde stammt das berühmte Gegensatzwort zum Samsāra: *Nirvana* oder (im Pali) *Nibbāna*. *Nis (nir)* = aus, *va* = *wehen*; *Nirvaha*: das *Auslöschen*. „Die Vernichtung der Leidenschaft, die Vernichtung der Sünde, die Vernichtung der Verblendung, das, o Bruder, ist Nirvāna." Es gibt bei Lebzeiten schon ein Auslöschen des Durstes; nach dem Tode des Individuums aber erst *Parinirvāna*, das völlige Auslöschen.

Menschlich schön wie das Christentum — unbekümmert um alle Logik — hat Buddha, der das Individuum nicht kennt, die Liebe gepredigt, die doch nur Individuen gelten kann: „Alle andern religiösen Verdienste haben nicht den Wert eines Sechzehntels der Liebe, der Erlösung des Herzens ... Und wie aller Sternenschein nicht den Wert eines Sechzehntels des Mondscheins hat, sondern der Mondschein ihn in sich aufnimmt und leuchtet und glänzt und strahlt, so auch haben alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, nicht den Wert eines Sechzehntels der Liebe, der Erlösung des Herzens." Wer dächte nicht an das Wort: „und hätte der Liebe nicht." Und noch realistischer: „Wer am Morgen, Mittag und Abend ein Geschenk von je hundert Töpfen Speise macht, und wer am Morgen, Mittag und Abend auch nur einen Augenblick in seinem Herzen Liebe erzeugt, der zweite hat davon größeren Nutzen."

Nicht *Mitleid (Karunā)*, wie Schopenhauer will, ist Buddhas Forderung, sondern Liebe *(Maitrī)*.

Der Buddhismus ist nicht mitteilbar, wie ja auch der echte christliche Mystizismus ein Schweigen ist. Eins werden mit Buddha ist das Höchste; aber Buddha selbst ist durch *Parinirvāna* eins geworden mit dem, was nicht die Flamme irgend einer Nachtwache ist. Buddha ist ja kein Gott. Er ist nicht mehr, seitdem er

vom Werden befreit ist. Man kann freilich wieder und aber ein Buddha werden, *Pratyekabuddha (ein Buddha für sich)*, doch nie es Andern sein oder sagen. „So wie ein Stummer wohl einen wichtigen Traum haben, aber ihn nicht andern erklären kann.“ Der Pratyekabuddha ist Einsiedler und wird gern mit dem einsam wandelnden Nashorn verglichen. (Nietzsche hatte seine Freude an dieser Metapher.) Buddha, der jenseitige, ist Heiland, Messias; aber er spricht nicht zu uns, man spricht, man betet nicht zu ihm. Die Wortfolge *Om mane padme hum* (Kleinod im Lotos Amen) ist kaum ein Gebet zu nennen. Geheimnisvoll ist dieses allerheiligste Symbol: die Lautgruppe *Om*. Das *Ens realissimum*, bei dem man zugleich *Ja* und *Nein* vorstellen kann, bei dem man an alles oder an nichts denken kann, wirklich etwa so viel wie unser „Gott.“ Aber kein Gebet, das etwas wollte.

Auch der abgründigste Satz der buddhistischen Mystik ist kaum noch Sprache, ist kaum noch grammatisch faßbar. *Tat tvam asi. Das du bist.* Man könnte auch sagen: *Ich ist Du.* Das heilige Wort, das *Brahma*, (der *Brahmane* ist nur der Kenner des Brahma) war schon vor Buddha unerforschlich: der *Âtman*, der *spiritus*, das *Ich (atta)*. Als einer einen Brahmanen nach dem Wesen des Brahma fragte, antwortete er nicht; der zweiten Frage entgegnete er: „Ich lehre es dich ja, aber du verstehst es nicht. Dieser Âtman ist Stille.“

So ist der buddhistische Mystizismus, der nicht weit entfernt ist von der christlichen Mystik des Meisters Eckhart. In den buddhistischen Schriften gehört eng dazu die Vorstellung von der Seelenwanderung. Die Neu-Buddhisten in England möchten auch diese Lehre mit in ihren künstlichen Glauben herübernehmen. Und in Deutschland kommt Nietzsche's „Wiederkehr des Gleichen“ solchen Phantasien entgegen. Ich möchte diesen materialistischen Aberglauben scharf von der Mystik getrennt halten. Seelenwanderung, Wiederkehr, das ist nicht mehr mystisch, sondern unsinnig. Es hypostasiert eine fortdauernde Seele ohne Gedächtnis, also eine Einheit ohne Einheit. Ein hölzernes Eisen.

Ich will ebenso bei der Würdigung der christlichen Mystik absehen von den Phantasien, welche eine Hölle lehren. Die Blasphemie, die in der Annahme einer Hölle und ewiger Höllenstrafen liegt, kränkt mich nicht; das haben die Gläubigen mit ihrem allgütigen Gotte abzumachen. Nur wieder über die Verewigung des Individuums in der Hölle kann ich nicht hinweg. Das ist gemein materialistisch, genau wie die Seelenwanderung. Kein christlicher Mystiker hätte die Hölle glauben dürfen. Kein ernsthafter Christ. Denn Christentum ist tiefe, antimaterialistische Mystik.

Es ist nicht anders: das Christentum in den Seelen der feurigsten, echtesten Christen, in den Seelen des Franziskus, des jungen Luther, ist Mystik, das christliche System der Kirche ist Mystizismus, selbst noch das verstandesmäßige System

des Thomas. Darum tat die römische Kirche, darum taten die protestantischen Päpstlein klug daran, immer nur die *falsche* Mystik zu verdammen; die *richtige* Mystik aber hochzustellen. Nur daß es schwer sein dürfte, eine Grenzlinie zu ziehen zwischen der richtigen und der falschen Mystik. Ich sage es wieder und wieder.

Die Ehrenrettung der großen Mystiker, die nun seit hundert Jahren etwa, durch die katholischen Tendenzen der Romantik angeregt, im Schwange war, ist dem Ansehen der Religion selbst zugute gekommen. Die Achtung, die man den mystischen Ketzern zollte, konnte man nicht leicht dem Mystizismus der dogmatischen Religion versagen.

Von dieser Stimmung der Zeit möchte aber auch eine Bewegung ihren Vorteil ziehen, die der Mystik so ähnlich ist wie der Affe dem Menschen: der *Spiritismus*, diese cloaca maxima von Dummheit, Narrheit und Betrügerei. Plump materialistischer Aberglaube, uralte Gespensterfurcht (in die freilich auch der Mystizismus idealistischer Religionen ausgeartet ist), ist das Ganze, ist der Grundzug des Spiritismus. Er ist die Mystik des dummen Kerls, der die tiefe Sehnsucht eines Mystikers nie gefühlt hat, besten Falls nur den brutalen Wunsch, mit einem lieben Verstorbenen weiter zu verkehren. Durch die blödsinnigen Klopfereien, bei denen noch niemals eine fragwürdige Frage, geschweige denn eine hörenswerte Antwort herausgekommen ist. Man könnte katholisch werden bei der Vorstellung, daß aus diesem Wust von Albernheit sich eine neue abendländische Religion entwickeln sollte, wie die verwegensten Spiritisten es hoffen. Es wäre die gemeinste aller möglichen Religionen, trotzdem Philosophen sich bemüht haben, sich mit den vermeintlichen Tatsachen abzufinden. Namentlich Schopenhauer hatte sich, blind wie ein brünstiger Auerhahn, auf das Geistersehen gestürzt, seinem System zuliebe. Ganz komisch ist der Standpunkt E. v. Hartmanns, der klug genug war, sämtliche Tatsachen des Spiritismus anzuzweifeln, für den Fall aber, daß so etwas einmal verifiziert werden sollte, dennoch eine Erklärung bereit hatte. Er weiß nicht, ob der Mars bewohnt ist; weiß aber, wie die Bewohner aussähen, *wenn* er bewohnt wäre.

Die Gebildeten unter den führenden Spiritisten waren schlau genug, ihre Schnurrpfeifereien mit den rätselhaften Erscheinungen aus einem ganz anderen Gebiete zu verkoppeln, mit denen des Hypnotismus. Es hatte unvorsichtige Rationalisten gegeben, welche sich lange dagegen sträubten, auch gut verifizierte hypnotische Erscheinungen anzuerkennen; warf man nun Spiritismus und Hypnotismus in den großen neuen Topf des *Okkultismus* — das ist eine überflüssige Lehnübersetzung von *Mystizismus* — so konnte die wissenschaftliche Anerkennung des Hypnotismus auch dem Spiritismus zugute kommen. Die Rechnung auf die Unklarheit der Menschen war nicht ganz falsch: die Okkultisten

machten mit dem Hypnotismus gute Geschäfte und verkauften dabei gleich einige spiritistische Taschenspielereien. (Vgl. Art. *Okkultismus.*)

Die immer noch schlecht beobachteten und noch schlechter erklärten *hypnotischen* Erscheinungen mögen zur Mystik und ihrer Ekstase manche Beziehung haben. Es wäre wünschenswert, daß man sich gewöhnte, die Ekstasen des Mystizismus ausschließlich der Psychologie zu überlassen; die hypnotischen Erscheinungen aber in der Physiologie zu behandeln. Vielleicht käme man auf diesem Wege wenigstens dazu, die Träger der Erscheinungen nach dem Geschlechte zu ordnen, weibliche und männliche Ekstase, weibliche und männliche Mystiker gesondert zu beschreiben. Es wäre überhaupt gut, wieder mehr Psychologie zu treiben, die Wissenschaft vom Menschen. In die Psychologie gehören alle Vorstellungen der Menschen, auch die Irrtümer, auch die Scheinbegriffe. In der Psychologie hätte hinter der Seelenwanderung, hinter den ewigen Höllenstrafen auch der Verkehr mit den Seelen der lieben Abgeschiedenen seinen Platz. Auch die pathologische Psychologie gehört zur Wissenschaft vom Menschen; und pathologische Völkerpsychologie ist ein gar großes Kapitel.

III.

Hilft kein glücklicher Zufall, so werden wir niemals den wahren Namen des Mannes erfahren, der — wie schon gesagt — die orientalische Mystik, leider nicht die tiefere der Inder, sondern nur die Emanationslehre des Neuplatonismus, dem christlichen Abendlande zuführte. Er nannte sich selbst Dionysios Areopagita, nach einem Zeitgenossen der Apostel; er war ein „Betrüger", wie man das jetzt nennt; er heißt jetzt der „falsche" Dionysios Areopagita.[1]) Wenn wir nun wüßten, er habe Cajus geheißen, so wäre gar nichts geändert. Man war übrigens vor anderthalb Jahrtausenden bei Herausgabe von Schriften nicht so polizeilich ängstlich wie heute. Auch die Bibel enthält solche Fälschungen, und hat dennoch das Christentum in die Welt gesetzt. Der falsche Dionysios hatte mit seiner Fälschung die Absicht, das wahre Christentum wieder in die Welt zu setzen. Die Schöpfung einer Gemeinde, die durch anderthalb Jahrtausende bis in unsre Tage herüberreicht, ist ihm gelungen: er ist der Schöpfer der christlichen Mystik.

---

[1]) Die historische Forschung hat einen sehr hohen Grad der Wahrscheinlichkeit dafür erbracht, daß der Verfasser der Schriften, die etwa seit dem Jahre 500 als die des Dionysios Areopagita zitiert werden, selbst erst im 5. Jahrhundert gelebt hat, also nicht der Dionysios Areopagita der Apostelgeschichte (17, 34) gewesen sein kann. Die Echtheit dieser Schriften wurde bereits im 6. Jahrhundert von einem Metropoliten bestritten, dann beinahe tausend Jahre später mit bessern Gründen von dem tapfern und gelehrten Humanisten Laurentius Valla. Ob der Verfasser jener Schriften den Namen des biblischen Dionysios zum Zwecke einer Fälschung angenommen hatte oder nicht, darüber wird wohl niemals etwas Sicheres auszumachen sein; und es ist wohl auch gleichgültig für den Verlauf der Geschichte.

Raoul Richter hätte ihn unter die Rubrik des partiellen Skeptizismus einreihen müssen. Er kommt von der griechischen Spätphilosophie her und zweifelt darum an der handgreiflichen Wahrheit der christlichen Dogmen. Die Wahrheit ist nur in einer Geheim-Religion möglich; in Rätseln für die Unkundigen. Denn es gibt kein Wissen von Gott. Im Nichtwissen müssen wir untertauchen, wenn wir uns dem Geheimnis nahen wollen, dem Schweigen Gottes. Etwas bombastisch wird dieses Schweigen ausgedrückt. Gott ist das Übervollkommene, das Überunaussprechliche, das Überunerkennbare. Mit dem Denken, mit der Sprache kann man nicht an ihn heran; am ehesten noch durch Beraubungen, d. h. durch Verneinungen. „Er führt es als eine Vorschrift der geheimen Überlieferung an“ (ihm von einem Engel anvertraut), „daß die Verneinungen von Gott wahr, die Bejahungen unpassend sind, und schließt daraus, daß es besser sei, Gott durch unähnliche Bilder darzustellen, als durch ähnliche, welche nur zu Täuschungen Veranlassung gäben.“ (Ritter VI. 515f.; man kann dem alten Ritter, wo Philologie nicht mitzusprechen hat, immer noch folgen.) Zur Gemeinsamkeit mit Gott führt darum besser der Weg der Liebe als der Weg des Erkennens. Ekstatisch ist die Gottesliebe, *μαθων και παθων*. Alle diese Vorstellungen gehen auf die Emanationslehre der Neu-Platoniker zurück; wegen seiner Überfülle muß Gott überfließen. Just aber diese Emanationslehre, die es unmöglich machen soll, sich unmittelbar, ohne Vermittlung der himmlischen Hierarchie, mit Gott zu verbinden, haben die späteren großen Schüler des Pseudo-Dionysios preisgegeben; just seine Inbrunst, die die *ἐκστασις* fast wie eine fleischliche Vermischung erscheinen lassen kann, ist geblieben.[1]) Seine Schüler werden Ketzer; der Verfasser des Pseudo-Dionysios war beinahe ein Heide, ein Skeptiker, der vom Christentum äußerlich nur ein paar Formeln und Gebräuche bestehen ließ, innerlich aber dem Christentume wiedergab, was im Niedergang der Patristik abhanden zu kommen schien: die Mystik.

Neubelebt wurde dieses mystische Christentum um die Mitte des 9. Jahrhunderts durch Johannes Scotus Erigena, der sich jetzt Eriugena schreiben soll. Er verstand griechisch, fast schon selbst eine Ketzerei in jener Zeit; er übersetzte den falschen Dionysios ins Lateinische. Er paßte den Wortlaut der Bibel ganz frei seiner mystischen Vorstellung an; in gutem Glauben: denn damals war das Chri-

[1]) Das Meßopfer ist in diesem Sinne urälteste Mystik; es ist lockend und nicht unrichtig, diese Art der „Einswerdung mit Gott“ unter den weiten Begriff des *Schamanismus* zu bringen, der in Sibirien, in Afrika und bei den Indianern Amerikas unter Verzückungen und Zuckungen etwas Ähnliches wie die Transsubstantiation und das „Opfer“ ausführen läßt. Mir ist es hier aber nicht um die Mystik in den Religionen zu tun; nur um die philosophische Mystik, die das Unaussprechliche aussprechen will, und freilich leicht verführt zu Symbolen zu greifen, die der Kultus ihr bietet.

stentum noch so lebendig, so flüssig, daß die Lehre gar nicht sehr auffiel, die heiligen Schriftsteller hätten sich der Denkweise und der Sprache des Volkes angepaßt, sehr viel sei nur figürlich zu verstehen. Als Spinoza 800 Jahre später dasselbe behauptete, war es anders gemeint, war es der Beginn der Bibelkritik. Erigena läßt sich beinahe herab, da er die alten Wortbilder der Bibel, sowie die Formen der Kirche beibehält. Sehr merkwürdig, und historisch nicht erklärt, ist bei ihm eine Übereinstimmung mit der Ontologie der Inder: eine vierte Natur, die unerschaffen nicht schafft. Schwer verständlich bei den Indern, unklar, widerspruchsvoll, eigentlich unverständlich ist diese logische Konstruktion bei Erigena. Er war all in seinem Ringen nach Freiheit doch Theologe, gelehrt, und seine Mystik oft bis zur Nüchternheit verwässert.

Wieder regte sich christliche Mystik bei den sog. Victorinern, den Herren aus dem Kloster St. Victor. Im 12. Jahrhundert. Hugo von St. Victor geht aufs Neue von Dionysios Areopagita aus. Gott, den auch die heidnische Vernunft als einen Schöpfer erkannt hatte, wenn auch noch nicht als den Erlöser, Gott ist an seine eigenen Symbole nicht gebunden. Illo namque spiritu, quo docet hominem *sine verbo*, justificare etiam valet, si voluerit, sine sacramento. Dieser allerfreieste Gott kann im Grunde vom Menschen gar nicht in Worten vorgestellt werden; denn alle unsre Begriffe beziehen sich auf einen Gegenstand, Gott aber ist ohne mögliche Beziehung. Für die Anschauung Gottes haben wir ein andres Organ als die Vernunft: das dritte Auge. (Das Bild von den drei Augen habe ich schon irgendwo bei Augustinus gefunden.) Das erste Auge ist das des Fleisches; es sieht die sinnlichen Dinge. Das zweite Auge ist das der Vernunft; es erkennt die Seele und die Inhalte der Seele. Das dritte Auge allein vermag Gott anzuschauen. (Alium rursum oculum acceperat, quo intra se Deum videret et quae in Deo erant, et hic est oculus contemplationis.) Ich wäre fast versucht, meine drei Welten, die adjektivische, die verbale und die substantivische an diese drei Augen und so an Augustinus anzuknüpfen. Und an die drei Stufen der Erkenntnis, von denen Spinoza redet. (Vgl. Art. *Spinozas Deus*.)

Auch die Mystik Hugos (und seines Nachfolgers Richard von St. Victor) ist arg verwässert. Doch hie und da vernehmen wir starke ketzerische Töne. Gott hat die Welt um des Menschen willen geschaffen, den Menschen aber um Gottes willen. Nicht Gott wird mit uns versöhnt; wir werden mit Gott versöhnt. Hugo findet Mystik in seiner Seele, eine Gottesliebe, die wirklich wie ketzerisch von der dogmatisch gebotenen Gottesfurcht absticht (Jesus*liebe*, wie etwa beim hl. Bernhard, findet sich in den Zeiten der großen dogmatischen Kämpfe noch nicht); dieses Gefühl psychologisch zu untersuchen bemüht er sich mit völlig untauglichen Mitteln; über die drei Augen, drei Seelenstufen kommt er nicht

heraus: cogitatio, meditatio und contemplatio heißen sie oft, unklar und sehr theologisch. Aber Gott zu kontemplieren ist uns schon auf Erden gegeben, wir müssen nicht erst auf den Himmel warten; wir können Gott berühren, schmecken, genießen. Liebe ist besser, ist mehr als Erkenntnis.

An dieser Stelle habe ich noch, um alle Quellen zu nennen, aus denen Meister Eckhart schöpfen konnte, den arabischen *Sufismus* zu erwähnen. Wenigstens einen Vertreter dieses arabischen Mystizismus: El Gazali (Algazel). Er begann seine Lehrtätigkeit zu Bagdad, in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Die Ähnlichkeiten mit christlicher Mystik springen in die Augen. Die Vereinigung mit Gott hat ihr Vorbild in der irdischen Liebe, die doch auch zum Selbstvergessen führt. (Man beachte, daß die antike Welt einen solchen Eros nicht kannte, daß eben jetzt erst der Liebesüberschwang und die Marienverehrung aufkam.) Das ist der status supremus: perfectio tunc conspicitur, cum adeo absorbetur, ut sui ipsius eum lateat absorptio. Die höchste Entzückung der Gottesanschauung ist unaussprechlich, ist völlige Verschlukkung der Seele in Gott. Auch El Gazali ist, vom Standpunkte des Islam betrachtet, ein Ketzer; sein Mystizismus ist skeptisch, skeptisch gegen die arabischen Aristoteliker, aber auch gegen die Motakallimun, die Lehrer, die dogmatisch waren in Religion und in Philosophie. Eine Reformation des Islam, wie sie El Gazali wohl plante, ist aus seinem Streben nicht hervorgegangen.

Ebensowenig als aus der geistigen Kraft unsres edelsten Mystikers, des Meisters Eckhart, eine neue deutsche Kirche hervorgegangen ist. Ich möchte gern den Traum träumen, daß nicht nur gemütvolle Prediger wie Tauler und Suso, daß auch ein Staatsmann wie Luther, ein gelehrter Organisator wie Melanchthon unter den Schülern Eckharts gewesen und ihm treu geblieben wären, daß sie seine reinen und hohen Gedanken auf Erden verwirklicht hätten. Eitle Träume!

Wer Meister Eckharts Mystik glücklich erleben will, wie man einen Sonnenaufgang erlebt, der lese seine Schriften entweder in der guten Pfeifferschen Ausgabe (sie ist nicht mehr musterhaft für Philologen, aber sie ist die beste, weil die einzige) oder in der freien und feinen „in unsre Sprache übertragenen" Auswahl von Gustav Landauer. Ich wage es nicht, einen objektiven Auszug von Eckharts Mystik zu versuchen; ich würde der Gefahr unterliegen, zuviel Modernes in ihn hineinzulesen; ich liebe ihn zu sehr. Ich würde Kant in ihm finden („Ein jeglich empfänglich Ding wird empfangen und gefasset in seinem Empfangenden nach der Weise des Empfangenden; auch ein jeglich merklich Ding wird gemerket [wahrgenommen] und verstanden [begriffen] nach dem Vermögen des, der es versteht, und nicht nach dem, als es merklich ist an sich selber", Pf. 484) und die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien

(„Ich kann kein Ding ersehen, es wäre mir denn gleich; ich vermag auch kein Ding zu erkennen, es wäre mir denn gleich. Gott hat alle Dinge verborgenlich in ihm selber, aber nicht dies noch das nach Unterscheid, sondern Eins nach der Einigkeit. Das Auge hat auch Farbe in sich, das Auge empfängt die Farbe und das Ohr nicht. Das Ohr empfängt das Gedoehne, die Zunge den Geschmack. Dies hat es alles, mit dem es Eins ist.“ Pf. 333); ich würde Schopenhauer in ihm finden. („Wäre ein Ding über tausend Meilen, und ich will es haben, so habe ich's eigentlicher, denn das ich in meinem Schoß habe, und dessen ich nichts haben will . . . Wollen tun, sobald ich mag, und haben getan, das ist vor Gott gleich . . . Stätte der Liebe ist allein in dem Willen. Wer mehr Willen hat, der hat auch der Liebe mehr,“ 552 f., ferner das „Aufgeben alles Willens“ 555) und besonders überall, auf jeder Seite Predigt des Schweigens, Sprachkritik. Seine sogenannten apophatischen Äußerungen über das Wesen der Erkenntnis und Gottes sind nicht zu zählen. Gott ist Unbekanntheit, Verborgenheit, Stillheit, eine Wüste; wer etwas wirklich erkennen will, muß sich ledig machen von allen Gedanken, Worten und Werken; das Mittel ist Schweigen; „darum ist der Seele kein Ding so unbekannt wie sie sich selbst.“

Die außerordentliche, unmittelbare (nicht bloß historische und gelehrte) Wirkung des Meister Eckhart ist im Grunde rätselhaft. Es ist ja nicht wahr, was man früher geglaubt hat, daß er als Gegner der Scholastik uns so erfreulich ist. Eckhart hatte die ganze gelehrte Bildung seiner Zeit in sich aufgenommen, berief sich in Glaubensdingen auf Thomas und wäre im Grunde also auch dann nebenbei ein Scholastiker, wenn er nicht scholastische Schriften in lateinischer Schulsprache geschrieben hätte. Als Lehrer an der Pariser Hochschule konnte er gar nicht anders als scholastisch vortragen. Und auch seine Mystik, die starke andre Seite seines Denkens, hat ihre Tradition; wir haben diese Tradition eben kennen gelernt; Eckhart holte sich seine mystischen Vorstellungen und Bilder aus Augustinus; dann aus den Arabern, aus Dionysios, auch aus Erigena, aus der ganzen fortlebenden theologia mystica.

Ein Eigener ist er also weder in Philosophie, noch in Theologie; ein Eigener ist er, und ist er uns, nur durch seine Sprache.

Gelehrte Forschung hat neuerdings die Hypothese aufzustellen versucht: Eckhart, der Lateinschreiber, habe vielleicht die deutschen Predigten und Traktate, die wir lieben, gar nicht selbst geschrieben; uns liege nur die deutsche Übersetzung eines Anonymus vor. Welche Torheit! Dann wäre ja der Unbekannte *unser* Eckhart.

Es handelt sich nämlich bei dem Zauber von Eckharts Schriften gerade nur um die unerhörte Kraft der Übersetzungssprache. Die Gedanken, wie gesagt, entnimmt er ältern „Meistern“ und großen und kleinen „Pfaffen“ (auch Platon heißt einmal „der

große Pfaffe"); die unsäglich schweren, ja buchstäblich unsäglichen Gedanken oder Ahnungen der Mystik. Die klingen im griechischen Urtext und in der lateinischen Übersetzung oft verwunderlich, muten uns wie Geheimnisse an; es sind aber Geheimnisse der Schulsprache. Jedes zweite Wort ist ein terminus technicus. Eckhart geht nun daran, diese schwierigsten Geheimnisse in der lieben Muttersprache vorzutragen, vor einfachen Menschen, vor den Nonnen, denen der Dominikanermönch zu predigen hatte. Warum auch nicht? Hatte man doch auch das Vaterunser, das Credo und die Kategorien des Aristoteles in die liebe Muttersprache übersetzt! Ob wohl Eckhart sich des Unterschiedes je bewußt geworden ist? Bei der Übersetzung der Glaubenslehre, der Logik und des Gebets hatte es sich um Vermittelung eines Inhalts gehandelt, der wohl oder übel verstanden wurde, wenn Silbe für Silbe des lateinischen Textes mit deutschen Wortteilen wiedergegeben war. Das genügte aber nicht, wenn mystische Sätze wiedergegeben werden sollten. Die waren ja schon fast tot in der fremden toten Sprache. Die Übersetzung, die sonst so leicht tötet, mußte hier beleben, auferstehen machen. Ein Wunder mußte geschehen, ein sprachliches Wunder.

Und das Wunder geschah. Meister Eckhart verstand die mystischen Sätze, da er wie durch Eingebung das deutsche *Kleidhaus* für sie fand, besser als er sie vorher verstanden hatte. Alle die abgegriffenen und abgeschliffenen termini technici kamen wie aus einem Jungbrunnen heraus, als sie — ganz schlicht und wörtlich oft, oft freilich bewunderungswürdig schlagkräftig — deutsch eingekleidet worden waren. Das waren nicht mehr die alten Termini; kein Staub, kein Rost; unmittelbar, bildhaft, gegenständlich war ihr Sinn zu fassen. Wahrhaftig, einzig Eckhart hätte verdient, der philosophus Teutonicus zu heißen, nicht der interessante Schuster und unerträgliche Schwätzer Jacob Böhme.

Es möchte einer noch skeptischer sein wollen als ich und einwerfen: das alles legst du in deinen Meister Eckhart nur hinein und liebst ihn, weil zufällig wieder die Sehnsuchtszeit da ist, weil die Sprache Eckhart's zufällig an der Grenze steht, wo die Altertümlichkeit noch ästhetisch berührt, ohne das Verständnis zu erschweren; Notker ist dir zu alt, Böhme ist dir zu neu; Meister Eckhart ist ein Übersetzer wie andere auch und hat sich gar nicht so viel Modernes, so viel Bleibendes dabei gedacht. Aber nein und abernein! Die Zufälligkeiten gebe ich ja alle zu, der Skeptiker hat diese Waffe von mir. Doch darüber hinaus ist Eckhart *das* Genie der Mystik; zugleich Verächter des Worts und Künstler des Worts; niemals Diener am Wort. Er hat auch das Selbstbewußtsein des Genies; er rechnet sich einmal selbst (S. 286, ein bißchen Ironie der Stelle stört mich nicht) zu den „großen Pfaffen".

Eckhart hat „bewußt und groß" die Möglichkeit erst geschaffen, philosophische Gedanken in deutscher

Sprache auszudrücken. Er ist der Magister Germaniae. Was Eucken (Gesch. d. philos. Terminologie) und Kramm (Zeitschr. f. deutsch. Philol. XVI.) von ihm rühmen, ist noch nicht Rühmens genug. Seine Übersetzungen sind Wiedergeburten. Ich will einige wenige Beispiele hersetzen.

Aristoteles redet von *ὄρεξις*, dem Streben; die Scholastik übersetzt genau: *appetitus*, unterscheidet zwischen dem app. *sensitivus*, und *rationalis;* Eckhart übersetzt ganz anders: *gērunge* und der tote Terminus lebt wieder auf. Ebenso ist *betrachtunge* lebendiger als *consideratio*.

Ratio wird durch *redelichkeit* wiedergegeben; leider haben wir dieses köstliche Wort nicht mehr im Sinne von „fähigkeit zu reden, zu urteilen, zu schließen, zu denken.“ Die ganze Sprachkritik steckt in dieser Wortprägung; *nach reden* heißt: nach menschlichem Begreifen, *begrifflich*. Der Prediger des Schweigens beklagt, daß die Jünger, als sie den heiligen Geist empfingen, nicht in ihrer *redelichkeit* verblieben. *Reden* kommt den drei Personen der Gottheit zu, der pantheistischen (Eckhart hat dieses Wort nicht nötig) Gottheit selber das *unreden*. Sprachlos ist die Gottheit. „Gott ist unnamelich und über alle Worte in Lauterkeit seines Wesens, da Gott weder Rede noch Wort haben kann, da er unsprechlich ist allen Kreaturen.“ (S. 162.)

Aus *κρινειν, κριτης* wurde das lat. *judicium;* die Ramisten erst brachten das lateinische Wort in logischer Bedeutung auf; wir übersetzten es sklavisch durch *Urteil*; Eckhart sagt dafür *bescheidenheit* (von *scheiden*) und es ist kein Zufall, daß gerade dieses Wort für hochmütige Klugheit so demütig geworden ist.

Transzendenz wird zu *obenheit*, oder auch zu *überslac*. Selbst *indruk* oder *influz* für *impressio, influxus*, so buchstäblich die Übersetzungen sind, bringen einen Gewinn.

Ein Wort von welthistorischer Bedeutung ist *Idee*, *εἶδος*; Eckhart sagt *bilde*, *vorgēndiu bilde*, formt *entbilden*, *überbilden*, *widerbilden* und macht damit die Formlehre der Scholastik fast sinnfällig.

Wir wissen noch heute nicht, was *Substanz* ist; Eckhart wußte es auch nicht, mühte sich aber tapfer mit Übersetzungsversuchen: *fürwurf (objectum)*, *gegenwurf*, *widerwurf*, *understoz*, *grundveste*. Freilich, die unentwirrbare Verwechselung von Subjekt und Objekt, die bekanntlich seitdem ihren Sinn geradezu vertauscht haben, kann auch Eckhart nicht entwirren; aber *understoz*, zugleich für *Substanz* und für *Subjekt* (damals allgemein verwirrt), scheint mir prachtvoll gebildet.

Wesen lebt noch in Urkraft bei Eckhart; *entwesen* heißt *aufhören* („eine Eh ist ohne Entwesen zwischen Frauen und Mann“ S. 100); er findet für bekannte Vorstellungen des Dionysios das neue Wort *überwesenlich*. Das berühmte *το τι ἠν εἶναι* wagt er durch *istikeit* wiederzugeben.

Causa gibt Eckhart wörtlich, viel wörtlicher als er selbst wissen konnte, durch *sache* wieder; *berliche sache* = *causa efficiens;* auch *ursache* kommt schon vor; aber unser *Grund* heißt

noch nicht Erkenntnisgrund, *grunt* ist ihm noch der tiefe Urgrund einer Sache. Hört niemand aus unsrer noch üblichen Redensart *Grund und Ursache* Eckharts Unterscheidung heraus?

Und auch für den psychologischen Zustand der Mystik selbst hat Eckhart (für *ἐκστασις*) das malende deutsche Wort geprägt. Das griechische Wort hatte natürlich einen schlichten, bürgerlichen Sinn gehabt: die Entfernung, *amotio* oder *emotio* (wo wir unser internationales *Emotion* herhaben, ist ganz genau gar noch nicht aufgeklärt); auch die *amotio mentis* konnte es bedeuten, die *Verrückung* des Geistes oder Verrücktheit; oder auch die Ausartung. Schon im Neuen Testament ist aber *ἐκστασις* zu finden, nicht ganz als terminus technicus, aber doch als häufige Bezeichnung des Zustandes der *Entzückung*. Die Vorstellung der uralten Welt, daß die *Seele* da vorübergehend dem Körper *entrückt* werde, spielte gewiß mit. (Man vergleiche besonders II. Kor. 12, 2 und 3; Paulus rühmt sich, in den dritten Himmel und ins Paradies entrückt worden zu sein, er sagt zweimal *ἁρπαζειν* und will nicht genau wissen, ob das Wunder *ἐκτος του σωματος* geschehen sei.) Augustinus kennt den Zustand dieser *alienatio*, er, der auch in der mystischen Gnadenlehre der Schüler von Paulus gewesen ist. Das Christentum, das ja Mystik ist in seinem Besten und es hätte bleiben sollen zu seinem Besten, ist voll von ekstatischen Männern und Frauen, von seinem Stifter (den man mit Unrecht von dem Vorwurfe reinigen wollte, ein Ekstatiker gewesen zu sein) bis auf den heutigen Tag. Schlimm genug für den Protestantismus, daß Luther und Melanchthon, die Politiker, keinen Sinn hatten für den *Enthusiasmus (in-Gott-sein)*, die Exzesse *(excessus = ἐκστασις)* der Schwarmgeister *(schwärmerisch* seither = *ekstatisch)*. Ekstase ist so christlich, daß ein rechter Christ ohne Ekstase nicht ganz Christ ist. Und dieser Begriff ist erst von dem falschen Dionysios zum Terminus gemacht worden; von Gott selbst wagt Dionysios zu sagen, daß er in seiner Alliebe *ἔξω ἑαυτου γινεται.* Auch diesen Terminus der mönchischen und nönnischen Kontemplation hat Eckhart durch einfache Übersetzung neu belebt; wir haben seitdem die beliebten Worte *Entzücken* und *Verzückung*.

Eckhart sagt (S. 553) und ich lasse die Worte ganz unverändert: Als ich mê (sonst, oft) gesprochen hân, wêre der mensche alsô in einem *inzucke* als sanctus Paulus was und weste einen siechen menschen, der eins suppelins von ime bedörfte, ich ahte verre bezzer, daz du liezest von minne von dem *zucke* unde diendest dem dürftigen in mêrre minne. Niht ensol der mensche wênen, daz er gnâden in disem sülle beroubet werden."

Noch einmal: wir können Luthers Abkehr von der Mystik bedauern, diese Abkehr zu leugnen wäre aber eine ebenso grob historische Fälschung wie der Versuch protestantischer Gelehrter (auch Ritschl's), jeden Einfluß der Mystik auf Luthers Tat zu

leugnen. Luther war durch seinen Lehrer Staupitz in den Gedankengang der deutschen Mystiker eingeführt worden und hatte dann noch vor 1517 die *Deutsche Theologie* herausgegeben und mit einer Vorrede versehen; in dieser Vorrede stellt er sich völlig auf den Boden der deutschen Mystik, nennt die deutschen Theologen die besten Theologen und sagt wörtlich: „Und daß ich noch meinen alten Narren rühme, ist mir nächst der Biblien und St. Augustin nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernet hab und (noch lernen) will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge sein, und befinde nun allererst, daß wahr sei, daß etliche Hochgelehrten von uns Wittenbergischen Theologen schimpflich reden, als wollten wir neue Dinge vornehmen, gleich als wären nicht vorhin und anderswo auch Leute gewesen. Ja freilich sein sie gewesen, aber Gottes Zorn, durch unsere Sünde verwirkt, hat uns nicht lassen würdig sein, dieselben zu sehen oder hören.“ Als Luther wenige Jahre später, im vollen Gefühle seiner Macht und seiner Verantwortung, die Wartburg verließ, war er ein Staatsmann geworden, ein Realpolitiker, der sich den Aufbau einer neuen Kirche zur Aufgabe gesetzt hatte, zur Aufgabe setzen mußte, wenn er den Kampf durchführen wollte. Wer kann sagen, ob er mit gutem oder mit schlechtem Gewissen die rebellischen Bauern nicht nur, sondern auch die mit Mystik verwandten Lehren des begeisterten Karlstadt bekämpfte? Seine Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ ist lustiger zu lesen als das Gesprächbüchlein Karlstadts, gegen das sie zunächst gerichtet ist; aber Luther mußte da seine eigene Jugend verleugnen, um gegen den Radikalismus Karlstadts wie gegen dessen brünstige Gottesliebe Recht zu behalten. Karlstadt mache aus dem Meßopfer eine menschliche, fleischliche Andacht und ein brünstig hitzig Werk im Herzen; Luther antwortet: „Wenn ich das Gedächtnis Christi mit solcher Brunst und Ernst übete, daß ich Blut schwitzte, und darüber verbrennete, wäre es alles nichts und ganz verloren.“ Das Wort, das Wort, das Wort tue es; mit Geist, Geist, Geist sperre der Teufel dem Karlstadt das Mauf auf (§§ 12, 173, 184, 185).

IV.

Wie lösen wir diesen Widerspruch? Daß Atheisten des 20. Jahrhunderts den frömmsten Christen aus dem 14. Jahrhundert zu ihrem Lehrer wählen? Ich denke nicht an die Mitläufer, die eine Mode mitmachen; ich denke an ernste, klare Menschen, die den Widerspruch fühlen und ihn dennoch nicht lösen können.

Widerspruch ist immer nur in der Sprache, und ich werde nur Worte für seine Lösung haben; möchten es nur möglichst ehrliche Worte sein.

Der Geist der Zeit wirkt mit, dem sich niemand entziehen kann: der Historismus. Wir wissen zu viel und haben zu sehr gelernt, uns in jede ferne und starke Zeit hineinversetzen zu können; wir glauben ohne Widerspruch zu verstehen, d. h. die

Seelensituation mitzuerleben: von Buddha und Sokrates zugleich, von Kopernikus und Robespierre, von Luther und Napoleon. Warum nicht auch die Seelensituation von Franziskus und Eckhart? Aber dieser Historismus könnte es nicht erklären, daß unter allen gerade der allerchristlichste Meister Eckhart zum Liebling eines unchristlichen Geschlechts geworden ist.

Die Freude an der Kunstform wirkt mit. Gewiß. Die Bilderpracht der Psalmen, die Gewalt des Dies irae, die Grazie der platonischen Dialoge, alles verblaßt vor der innigen Größe von Meister Eckharts Sprache. Aber unser Entzücken ist nicht bloße Kunstfreude. Wenn wir bei Dante den Hymnus des San Bernardo an die Vergine Madre genießen, wenn wir mit Hochgefühlen den Anblick des Straßburger Münsters, der Assunta von Tizian, die Töne von Bachs Pfingstkantate erleben, so trennen wir doch — nachher wenigstens — die Form vom Stoffe und sagen uns vielleicht, daß wir gerade dem bösen Historismus doch das Glück verdanken, solche Kunst zu genießen, durch die Form, deren Stoff wir ungeformt ablehnen würden. Bei Meister Eckhart aber lehnen wir nichts ab, nichts, nicht den Gott, nicht die Einswerdung mit Gott, nicht die *Überfahrt* zu Gott, nicht Gottes Deutung ins *Nichtesnicht.* Wir haben den Gottesbegriff aus unserm Wörterbuch gestrichen und lesen, ja beten fast andächtig Worte der inbrünstigsten Gottesliebe.

Ein wenig aus dem Widerspruch heraus führt wieder die Trennung der adjektivischen Welt von der verbalen und von der substantivischen. Lassen wir die Toten ihre Toten begraben, die Substantive ihre Substantive. Was liegt an der Grammatik! Es gibt in der Welt der Wirklichkeiten keine *Dreieckigkeit*, aber darum bleibt der pythagoräische Lehrsatz dennoch wahr. Es gibt keine *Bosheit* und keine *Güte*; aber es gibt in unsrem Erleben *böse* und *gute* Menschen, es gibt in unsrem Erleben sogar Handlungen, die wir als gut oder als böse bewerten. Es gibt kein *Recht*, es gibt aber ein Gefühl dessen, was *recht* ist. Es gibt keinen Gott; aber es gibt gute, gottvolle, göttliche Mystiker.

So komme auch ich nicht aus ohne die alten Worte: Gott und Religion?

Ich will es versuchen, wieder einmal das Unsagbare zu sagen, mit armen Worten auszusprechen, was ich etwa frommen Ungläubigen zu geben habe an nominalistischer Mystik, an skeptischer Mystik. Eindringen in die Psychologie der theologischen Mystik muß — so meine ich — zu solcher *Kontemplation* führen, über *cogitatio* und *meditatio* hinweg. Wir drücken es anders aus, wir meinen es ebenso, wie man's vor 600 Jahren meinte.

Die Welt ist nicht zweimal auf der Welt. Es gibt nicht den Gott neben der Welt, es gibt nicht die Welt neben dem Gott. Pantheismus hat man diese Überzeugung genannt, pedantisch auch wohl (um den persönlichen Gott scheinbar zu retten):

Panentheismus. Warum nicht? Es sind ja nur Worte. In der höchsten mystischen Ekstase empfindet das Ich, daß es Gott geworden ist. Angelus Silesius und Eckharts Beichtkind Kathrei haben das empfunden. Warum nicht? Soll ich um Worte streiten?

Seit zehn Jahren lehre ich: das Ichgefühl ist eine Täuschung, die Einheit des Individuums ist eine Täuschung. Wenn ich nicht Ich bin, trotzdem aber bin, dann darf ich wohl auch von allen andern Wesen glauben: sie sind nur scheinbar Individuen, sie unterscheiden sich nicht von mir, ich bin Eins mit ihnen, sie und ich *binnen* Eins. Sind das bloß philosophische Wortfolgen? Spiele der Sprache? Nein. Was ich erleben kann, ist nicht mehr bloß Sprache. Was ich erleben kann, das ist wirklich. Und ich kann es erleben, für kurze Stunden, daß ich nichts mehr weiß vom principium individuationis, daß der *Unterscheid* aufhört zwischen der Welt und mir. „Daß ich Gott geworden bin." Warum nicht?

Freilich, die oberste Tugend aller bessern Religionen und Morallehren hält nicht stand in solchen Stunden der Ekstase. Was ist denn noch Güte für einen Menschen, der nichts mehr weiß vom principium individuationis? Güte ist Aufgeben der eigenen Individualität, ist aber Anerkennung der fremden. „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Nicht mehr. Habe ich mein eigenes Selbst nicht mehr, dann hat es auch mein Nächster nicht. Wer noch gut ist, ist noch nicht frei. In den heiligen Stunden der Ekstase ist man nicht gut. Güte ist nicht möglich ohne *Unterscheid*.

Mitleid? Ja. Wenn wir unter *leiden* das verstehen, was es ursprünglich hieß; passiv erleben, ohne Schmerz miterleben. Alle Kreatur erlebt die Eine Welt. Jeder einzelne erlebt sie mit, *miterleidet* sie. Nimmt sie wahr, soviel seine Wimper hält: der Mensch, das Tier, die Pflanze, der Regentropfen. Wir wollen mitleidig sein, wie die Blumen und der Regentropfen mitleiden. Das Mitleiden ist die Freude der Blume und des Regentropfens.

Hast du solche Stunden der Ekstase niemals gehabt? Ärmster! Dann hast du die Freude nicht gekannt.

Du liegst an einem stillen Sommertag im hohen Grase. Tief unten fließt der Ganges oder der Rhein. Neben dir nur noch dein Hund, dem du den Kopf kraust, der dir die Hand leckt. Spielst du mit ihm? Spielt er mit dir? Der Unterscheid ist aufgehoben. Und alle andern Unterscheide.

Der Unterscheid des Geschlechts. Weil du alt geworden bist? Einerlei. Vielleicht ist darum Mystik, das Aufhören alles Unterscheids, die Weisheit der Greise. Das Motiv der Liebe hat seine Kraft verloren. Und legt sich still ins Grab neben das Motiv der Güte.

Der Unterscheid von Mein und Dein. Du willst ja nichts, gar nichts. Du bist ja froh. Und das Motiv des Hungers hat seine abscheuliche Kraft verloren, für die kurze Stunde der

Ekstase. Du denkst gar nicht daran, den Hasen drüben zu schießen, dem Baume da seine Frucht zu nehmen. Du lachst. Tausendfältig um dich kriechen und schwirren Würmer und Insekten, im Banne der Liebe und des Hungers. Spinnen und Fliegen. Sie wissen's nicht besser. Da! Wieder ein Käfer. Verliebt und hungrig. Armesle! Und du weißt nicht, du ekstatischer Mensch, selbst Armesle, daß du unaufhörlich, regelmäßig den Sauerstoff der Luft einsaugst, der doch auch leben wollte, der sich doch auch für Einen hielt. Armer Sauerstoff! Weil er so dumm ist, sich für Einen zu halten.

Der Unterscheid der Menschen hört auf, der schwerste Unterscheid, und mit ihm verliert das Motiv der Eitelkeit seine Kraft. Du hast es nie für möglich gehalten, jetzt aber, in dieser heiligen kurzen Stunde, hast du es erfahren: die Menschen können dir nicht mehr wehe tun, weil du sie auf einmal so ansiehst, als wären sie Tiere, oder Pflanzen, oder Regentropfen. Oder die Wellen des Stromes da unten, des Ganges oder des Rheins. Der Hund kann dich beißen, der Baum kann dich im Sturze erschlagen, die Wellen können dich hinunterziehen. Aber weh tun kann dir niemand und nichts, seitdem die Motive der Liebe, des Hungers, der Eitelkeit schweigen. Was kümmert es den Mond, wenn ihn der Hund anbellt? Was kümmert es dich, wenn die Tiermenschen, die Pflanzenmenschen, die Wellenmenschen vor dir etwas bellen oder rauschen? Die Armen! Jedes von ihnen glaubt noch, es wäre Eins. Jawohl. Solange, bis auch über die andern deine Stunde kommt und aller, aller Unterscheid aufhört. Wie er jetzt aufgehört hat zwischen dir und der Sonne. Gelt? Schwester Sonne, Messer lo frate Sol, wir gehören zusammen? Wer Liebe, Hunger und Eitelkeit nicht mehr kennt, der ist Sonne, Gott, Grashalm.

Habe ich dir nicht einmal noch von andern Motiven menschlichen Lebens gesprochen als von diesen drei argen? Nicht vom Wissensdurst und von dem Ruhebedürfnis, der Todessehnsucht? Schweigen jetzt auch die, in der seligen kurzen Stunde der Ekstase?

Sie schweigen beide. Sie werden geschweigt. Du willst ja nichts, gar nichts, nicht einmal wissen willst du mehr. Weil du erfahren hast, daß auch der Unterscheid zwischen dem Wissenden und dem Wißbaren vergangen ist mit dem Unterscheide zwischen dir und der Welt. Du hast erfahren, daß du nicht zum Wissen eingerichtet bist, die Welt nicht zum Gewußtwerden. Ist ja alles nur so ein bißchen Herumfahren, wie eine Raupe um ihr Blatt herumfährt. Du hast keinen Durst mehr nach dem bißchen Wissen, das andre Leute getrunken und wieder ausgespieen haben; du weißt, daß es ein Wissen der letzten, tiefsten Gründe nicht gibt. Dich dürstet nicht nach Pfütze.

Und gar das Ruhebedürfnis schweigt, weil du ruhig geworden bist, ganz ruhig, wohl gar tot. Du willst ja nichts. Und wie die doctissima ignorantia dein abgründiges Wissen ist,

besser als das ausgespieene Wissen aller Weisen der Vorzeit, so ist deine Ruhe jetzt lebendiger als alle deine alte Vitalität, dein Tod jetzt lebendiger als all dein früheres Handeln.

Alle Motive des Lebens schweigen dir. Da. Noch nicht still? Mörder! Räuber! Jetzt erst bemerkst du es, daß du mit jedem Atemzuge Luft schluckest, um dich mit dem Sauerstoffe der Luft zu nähren, der doch so gerne selber leben und Einer sein möchte. Mörder! So willst du noch etwas. So hast du noch nicht getan nach deiner Erkenntnis. So bist du noch nicht ruhig. So bist du gar nicht einmal gut, du Mörder des Sauerstoffs.

Du tust nach deiner Erkenntnis. Du atmest nicht einmal mehr. Und du bist endlich eins geworden mit der Welt, welche einst Gott genannt worden ist, eins geworden mit dem Bruder Sol, der einst ein Gott genannt worden ist. Schön ist's. Tausend Farben, tausend Töne. Harmonie. Himmlische Heerscharen. Auch die Heiligen, die du für ein Märchen hieltest, fehlen nicht. Sie sammeln sich um dich und flüstern dir stumme Worte zu. An ihren geschwiegenen und schweigenden Worten errätst du, wie sie einst hießen im Scheine des Lebens. Çakhia Muni, der Buddha, flüstert mit dir, und Franziskus und Goethe und der Novalis und Meister Eckhart und ein Bauer lacht dazu und schreit: „Es kann dir nix g'schehn! Selbst die größt' Marter zählt nimmer, wann vorbei is! Ob d' jetzt gleich sechs Schuh tief da unterm Rasen liegst, oder ob d' das vor dir noch viel tausendmal siehst — es kann dir nix g'schehn! Du g'hörst zu dem all'n, und dös all g'hört zu dir! Es kann dir nix g'schehn!"

Hätte er doch nicht so laut geschrien. Seine Menschenstimme legt sich wie ein Alp auf deine Brust. Luft! Du willst nicht, aber du mußt. Nur einen Atemzug. Mörder!

Unsinn. Das ist ja das Leben. Nehmen, was man braucht. Leben wollen. Vorüber ist die kurze Stunde heiliger Mystik. Du bist zurückgekehrt zum Scheine des Lebens, zu seinen Motiven, zu seinem Wissen.

Armesle.

N.

Natur.

I.

Eines der erfolgreichsten Worte aus dem lateinischen Sprachschatz. Alle abendländischen Sprachen haben es rezipiert und gebrauchen *Natur* fast gleichlautend und in so ähnlichen Bedeutungen, daß bei der Übersetzung von einer Sprache in die andere Germanismen, Gallizismen und Anglizismen fast nicht bemerkt werden. Nur die slawischen Sprachen

haben es zu Lehnübersetzungen gebracht[1]). Aber auch da ist das Lehnwort *natura* selbst vielfach im Gebrauch, bald in der Umgangssprache wie im Böhmischen, bald in der Naturwissenschaft wie im Russischen, wo übrigens auch der Atelierausdruck *Natur* aus dem Französischen entnommen ist (Naturklasse). Das Wort ist überall so abgenützt, daß es als Adverb beinahe zur sinnlosen Interjektion geworden ist, wie auf ganz entgegengesetztem Gebiet das Wort *gut*. Das Werturteil *gut* stammt aus der Sphäre des sogenannten freien Willens, das Wort *Natur* aus der Sphäre der Notwendigkeit, der sogenannten Gesetzmäßigkeit oder Kausalität; und doch sind die Ausrufe *eh bien*! und *natürlich*! in vielen Fällen gleichbedeutend, so viel wie *ja* mit dem Nebenton des Selbstverständlichen.

Die Wortgeschichte hätte zwei Aufgaben zu lösen: von welcher Grundbedeutung stammt die latein. Lehnübersetzung *natura*, und welche Grundbedeutung verbindet den ausgedehnten Sprachgebrauch des jetzigen Abendlandes. Beide Aufgaben werden nur unvollständig zu lösen sein.

Für mich besteht kein Zweifel, daß *natura* eine Lehnübersetzung von dem Griechischen *φυσις* ist. Wo aber nahmen die Griechen das Wort, das offenbar selbst Lehnübersetzung ist, weil die ursprüngliche Bedeutung schon vor griechischer Philosophie eine philosophische ist, — wo nahmen die Griechen den Sinn des Wortes her? Es wäre eine schwere und würdige Aufgabe, die Lehnübersetzung so allgemeiner griechischer Worte so weit zu verfolgen, daß auf die Herkunft der griechischen Geisteskultur mit besserm Rechte geschlossen werden könnte, als die fixe Idee der geltenden Sprachvergleichung uns gibt.

Φυσις bedeutet ursprünglich, schon bei Homeros, die Anlage, das Wesen einer Person oder einer Sache; erst in der klassischen Zeit der griech. Philosophie die Naturordnung, die Natureinrichtung und wird in vielen technischen Ausdrücken (*φυσει*, *κατα φυσιν* usw.) wie unser Adjektiv *natürlich* gebraucht. Im Sinne unseres *Natur*, des Naturganzen, der Mutter Natur, kennen es erst die Alexandrinischen Schriftsteller. Der Charakter der Lehnübersetzung des latein. *natura* wird durch die Gleichung *φυειν* = *nasci* offenbar. *Natura* hat sich in allerlei Beziehungen zur Geburt und zu den Zeugungsgliedern erhalten. Allgemein wird es dann wie *φυσις* von der Anlage, dem Wesen einer Person oder einer Sache gebraucht; aber von Cicero bis Seneca entwickelt sich der Sinn, der zuerst bei Lucretius aus seiner Weltanschauung hervorging, von ihm also individuell entlehnt war: die Einrichtung der Welt, die natürliche nämlich, der natürliche Lauf der Dinge, die natürliche Gesetzmäßigkeit[1]). Es steckt

[1]) Ich weiß nicht, ob *priroda* (ebenso wie *natura* und *gabaurths* Übersetzung von *φυσις*, slaw. *priroda* mit Hilfe des Stammes *roditi*, geboren werden) alte oder puristische Lehnübersetzung ist.

[1]) Bei Classen, (Zur Geschichte des Wortes Natur) findet sich (S. 13—15) eine Zusammenstellung der wichtigsten Verse des Lucretius und eine Klassifizierung der

etwas Adjektivisches darin. In diesem Sinne sprach man immer häufiger *de natura rerum*; und als *rerum* natürlich fortgelassen wurde, wurde *natura* zum Ding, zur Substanz, zur einzigen Substanz. Eigentlich vollzog sich dieser Übergang völlig erst in den sogenannten Tochtersprachen des Latein, zu christlicher Zeit. Natürlich, weil das glückliche Altertum wohl sehr genau den Gegensatz kannte zwischen *φυσει* und *θεσει*, dem natürlichen Entstehen und der willkürlichen Satzung, nicht aber kannte die Gewissensqual des christlichen Mittelalters, den Gegensatz zwischen der notwendigen und darum unverantwortlichen Natur und dem freien, also verantwortlichen Willen. Die Freiheit des Willens ist eine unnatürliche Hilfskonstruktion christlicher Theologie, schleppt sich seit der Renaissance der Naturwissenschaften nur noch auf Schulkathedern und auf Kanzeln mühselig fort. Frei war zu ihrer Strafe (um sie verantwortlich machen zu können) tausend Jahre lang die menschliche Seele, der menschliche Geist; was unfrei und unverantwortlich von der Welt übrig blieb, das wurde in der langen christlichen Zeit unter dem Worte *Natur* zusammengefaßt. Und ich hoffe zu zeigen, daß diese Grundbedeutung à peu près dem ausgedehnten modernen Gebrauche des Worts wirklich zugrunde liegt. Ich hoffe es aus dem Gebrauch der entgegengesetzten Worte zu erweisen.

Vorher nur einen Überblick über die Entwicklung der Wortgeschichte im Deutschen, selbstverständlich nach dem D. W. Wulfilas Bibelübersetzung bemüht sich noch die Vorlage *φυσις* bald streng, bald frei durch Lehnübersetzung wieder zu geben; bald durch *gabaurths*, bald durch *vists*, also Geburt und Wesen. Im Ahd. wird ganz ähnlich *natura* zu übersetzen versucht mit Hilfe des Stammes *kun*[1]). Erst seit Notker ist das

etwa zweihundert Fälle des Wortgebrauchs. Der logische Scharfsinn dieser Gruppierung ist beträchtlich. *Natura* bedeutet 1.) die zeugende Kraft im Weltall, 2.) die zeugende Kraft im Individuum; da natura aber auch auf das Erzeugte angewandt wird, so ergeben sich vier Unterabteilungen: a) die erzeugende Kraft des Weltalls, *natura rerum*, b) das Weltall selbst, die Natur, c) die Lebenskraft oder sonst die Kraft im einzelnen Organismus oder Ding, d) das Wesen des einzelnen Organismus oder Dinges. Es wäre nicht schwer, diese vier Unterabteilungen auch im Gebrauche von *φυσις* nachzuweisen. Classen hat sicherlich gewissenhaft nachgezählt, daß natura bei Lucretius in den weitaus meisten Fällen die Begriffe a und c bedeutet, d. h. entweder die schöpferische Naturkraft im ganzen, die *natura rerum*, oder das Wesentliche, die Anlage im Einzelding. Nur daß Lucretius die Unterabteilungen wahrlich nicht so sauber auseinandergehalten hat. Mir will es scheinen, als ob der Begriff der wesentlichen Anlage für Lucretius der ursprüngliche Begriff gewesen wäre, der sich übrigens ohne sprunghaften Bedeutungswandel auf die *natura rerum* ausdehnen ließ. Dieser ursprüngliche Begriff ist aber die alte *φυσις*, die eigentliche *Eigen-schaft* der Dinge.

[1]) Meine Skepsis gegen die angeblichen Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft macht mich mißtrauisch gegen die Versuche, die Worte *gignere* usw. und *erkennen* auf einen gemeinsamen Stamm zurückzuführen. Gewiß sind die Gleichungen und Ähnlichkeiten: *gignere* (aus *gigenere*)

Fremdwort *natura* (aber sogleich Lehnwort mit deutscher Deklination) häufig, nachdem Otfried es vorher schon gebraucht hatte. Das Wort dringt immer wieder neu ein, offenbar gelegentlich in niederländischer oder französischer Umlautung und widersteht sowohl dem Versuche puristischer Lehnübersetzungen, als auch dem ganz verrückten Versuch (von Stieler) es volksetymologisch aus einem deutschen Stamme abzuleiten. Die Bedeutung *Anlage*, *Wesen*, wird zuerst aus dem Griechischen, dann aus dem Lateinischen mit übernommen, die Bedeutung *Naturganzes*, *Mutter Natur* usw. holten wir ganz unfrei aus den andern und ältern modernen Kultursprachen.

II.

Und nun darf ich die vier Zweige, in denen der Wortgebrauch bei den Dichtern und Denkern des Abendlandes seit etwa tausend Jahren sich auseinanderbreitet, auf den einen Stamm zurückführen, den christelnden Gegensatz zwischen Freiheit und Unfreiheit des Willens. Man wird erst aus den spätern Beispielen erkennen, wie der logische und der geschichtliche Gang sich nicht deckt, und wie die logischen Kreise des Begriffsumfangs einander vielfach kreuzen. Sollte es mitunter scheinen, als hätte ich bei diesem Stammbaum allzu bewußt den Grundgegensatz von Freiheit und Unfreiheit hineingelegt, so wird hoffentlich näheres Zusehen immer erkennen lassen, daß dieser Gegensatz unbewußt doch den Sprachgebrauch erzeugte.

1) Im Sinne von Anlage oder Wesen haben schon die Lateiner und vor ihnen die Griechen das Wort gebraucht. Auch vom Menschen, wenn auch häufiger von den Dingen. Ich finde in der Anwendung auf den Menschen keinen Widerspruch gegen meine Aufstellung. Anlage oder Wesen ist das in einem Dinge oder einem Menschen, woraus die Tätigkeit des Dinges oder des Menschen zu begreifen ist. Es ist die Natur des Steins, ohne Unterstützung zu fallen, die Natur der Pflanze, zu blühen usw. Die Natur des Löwen, seine Beute zu fressen, die Natur des bösen Menschen, zu schaden, die Natur des guten Menschen, zu nützen, wie man das tautologisch auseinandersetzt. Die Natur des Einzelmenschen ist also sein angeborener und unveränderlicher Charakter. Wie er in jedem Augenblicke handelt, das hängt nun ab von dieser Natur und dann von etwas, was nicht in diesem Sinne Natur ist: von seiner Umwelt,

und *γιγνομαι* (aus *γιγενομαι*), *gignere* und *gnasci*, *gnoscere*, *γιγνωσκειν* und *erkennen*, *genus* und gotisch *kuni*, überhaupt Sanskrit *gan*, griechisch und lateinisch *gen*, germanisch *kan* und *ken* — sehr merkwürdig. Aber die Zurückführung auf eine gemeinsame Wurzel *ga* (*gehen*), wo dann das Zeugen das Hervorkommen, das Erkennen das Herankommmen bedeuten könnte (doch wohl nicht das geistige Sprossen, wie C. Pauli meint), schmeckt mir doch trotz Curtius zu sehr nach Hegels Philosophie. Der ähnliche Klang von deutsch *Kind* und englisch *kind* ist ja durch Bedeutungswandel im Englischen zu erklären. Grimm sagt nur „*zeugen* und *erkennen* sind vielfach ineinandergreifende Vorstellungen."

die als Motiv auf die Natur, den individuellen Charakter, wirkt, welche Motivation dann in der christlichen Zeit um der theologischen Moral willen in den freien Willen geschoben wurde. So steht Natur im Sinne von Anlage wirklich der Willensfreiheit gegenüber; im Altertum ist diese Natur noch moralfrei, im Mittelalter wird sie unmoralisch, weil amoralisch.

2) Das eigentlich treibende Prinzip, das wirkende Wesen der Dinge wurde schon im Altertum allgemein zusammengefaßt zu dem Begriff, der wie gesagt, natura rerum hieß und nach Fortfall des überflüssigen rerum zu unserem Begriff des Naturganzen wurde, fast mythologisch zur Mutter Natur. Durch Jahrhunderte (von Averroës bis auf Lessings plastische Natur, „wenn es eine solche gibt", und bis zur Gegenwart) rächt sich die Mythologie für diesen Sprachgebrauch dadurch, daß die Natur immer wieder in die *natura naturata* und die *natura naturans* zerspalten wird; nirgends sprachlich inniger als bei Meister Eckhart. Es ist aber im Grunde ein unsagbarer Gegensatz, nur daß die heimlichen und unbewußten Pantheisten in der natura naturans ihren unbekannten Gott verehrten. Die Natur, von der wir etwas zu wissen glauben, ist *natura naturata*, die Natur, von der wir gar nichts wissen, ist *natura naturans. Natura naturans* ist die mythologische Natur, *natura naturata* ist dieselbe Allmutter ohne Mythologie. *Natura naturans* und *natura naturata* ist immer nur das Naturganze, einmal makroskopisch, das anderemal mikroskopisch angeschaut; oder auch umgekehrt. Diesem Naturganzen steht aber doch ein anderer Begriff als klärender Gegensatz gegenüber, wenn das auch erst seit kurzer Zeit im menschlichen Bewußtsein aufdämmert. Dem Ganzen der Natur steht das ganze menschliche Handeln gegenüber, der Natur die Geschichte, welche nicht die Geburten von Individuen, sondern die gesta der Völker aufzeichnet. Streng genommen mußte die christliche Zeit den Gegensatz kleiner sehen, weil doch der allmächtige Gott Natur und Geschichte schuf. Gesta Dei per Francos. Aber das Mittelalter hatte ein schlechtes Gewissen, weil es ein Gewissen hatte. Völker und Völkerhirten waren durch Willensfreiheit für die Geschichte verantwortlich; Steine, Pflanzen und Tiere waren die unverantwortliche Natur. Die Menschenhistorie wurde von der Moral geschrieben, die historia naturalis war amoralisch. Man empfand die Bezeichnung historia (Naturgeschichte) noch nicht als sinnlos, weil historia nur Kunde war. Was man kannte. Im Sinne von Welthistorie hatte Natur damals noch keine Geschichte, ihren Schöpfungstag etwa ausgenommen. So blieb es, bis vor etwa fünfzig Jahren das Schlagwort Entwicklung, d. h. Geschichte, d. h. menschliche Zweckbegriffe auf die Natur angewandt wurden, und der Darwinismus so siegreich schien, wie fünfzig Jahre vorher Hegels Lehre von der Begriffsbewegung. Jetzt wurde plötzlich ein Gegensatz zwischen naturgeschichtlichen und historischen

Begriffen erkannt, weil die Mode ihn zu verwischen drohte. Und weil zugleich die moralistische Behandlung der Welthistorie in Mißkredit kam, weil sich Historie oft in Statistik auflöste, darum fingen deutsche Gelehrte an, über den Gegensatz von Natur und Geschichte nachzudenken. Aber eigentlich dachten sie fast immer nur nach über die Abgrenzung der Disziplinen ihrer ordentlichen Professuren.

Hätten wir es wirklich so herrlich weit gebracht, wie die Ausdehnung der darwinistischen Gedanken (über die Entwicklung der organischen Welt hinaus) auf die Entstehung der Organismen, sodann auf die Entwicklung von Organismen in übertragenem Sinn, auf Staat und Sitte, auf Sprache und Kultur, auf Handel und Wandel uns wieder einmal glauben ließ und unsere wortabergläubischen Monisten besonders hartnäckig glauben läßt, hätten wir wieder einmal alle Welträtsel mit einem Schlagwort gelöst: dann könnten wir ja eine Geschichte oder Historie des Weltganzen schreiben oder lesen, in der das natürliche Werden des Urnebels aus den Energiepunkten, der Elemente aus dem Urnebel, der Stoffe aus den Elementen, der Organismen aus den Stoffen, des Menschengeistes aus den Organismen, der Völkergeschichte aus der Praehistorie, der Erfindung des lenkbaren Luftschiffs im Jahre 1907 aus der Völkergeschichte fein säuberlich und gesetzmäßig aufgezeichnet stünde. Dann hätten wir den Gegensatz von Natur und Geschichte, von Natur und Mensch, von Notwendigkeit und Willensfreiheit endgültig überwunden und könnten den Begriff Natur aus der Sprache hinauswerfen, so daß die Sprache denaturiert wäre. Nur daß wir es so herrlich weit nicht gebracht haben.

3) Was der Mensch mit scheinbar freiem Willen und zweckmäßig, seiner Natur entsprechend und entgegen der Natur, an großen Einrichtungen geschaffen hat, wie Staat und Kirche, Handel und Verkehr, Sprache und Sitte, das wird seit dem Ausklingen des Rationalismus und der Aufklärung immer besser verstanden als ein Walten unbewußten Willens und unbewußter Zwecksetzung. Will man aus den Institutionen menschlichen Fortschritts eine Gruppe herausheben, die ganz erheblich mit dem Bewußtsein eines zweckmäßigen Wollens verbunden ist, so gebraucht man dafür seit einigen Jahrzehnten das Wort Kultur. Dieser Sprachgebrauch ist noch so neu, daß nicht einmal die Fachgelehrten der Kulturwissenschaft das Wort Kultur definieren können. Neu ist auch sein Gegensatz zur Natur. Im Lateinischen wird es fast nur auf die Natur angewandt; *cultura*, die Pflege, gilt nur dem Boden, den Pflanzen, den Tieren, welche darum Haustiere heißen. Anwendung auf die Menschenseele wird noch als Metapher empfunden. Die alte Wortbedeutung hat sich noch in Ausdrücken des Forstwesens, in Begriffsbildungen wie Kulturpflanzen usw. erhalten. (vgl. Art. *Kultur*.)

Nun war es eine Folge der Demokratisierung der abendländischen Weltanschauung, daß die alte äußere

Staatengeschichte mehr und mehr durch die moderne innere Kulturgeschichte verdrängt wurde. Montesquieu, Voltaire, Herder lehrten noch nicht den Sturz des Heroenkultus, aber sie bereiteten die Verehrung der Kultur vor. Die Volksmasse wurde der neue Heros, und die aktuelle Weltgeschichte wurde danach. Stand tausend Jahre lang die willenlose Natur der rationalistisch gewollten Menschengeschichte gegenüber, so entwickelte sich jetzt der schärfere Gegensatz zwischen der ursprünglichen, groben, unzivilisierten und unpolizierten Natur und der feinen polizierten Kultur mit allem Komfort der Neuzeit. Naturzustand und Kulturzustand; Naturvölker und Kulturvölker. Wir haben Kultur; *wir* haben immer Kultur, wie die Lebenden immer modern sind.

Es ist nicht meine Schuld, wenn diese Begriffsentwicklung einen seltsamen Gegensatz birgt. Kultur ist das bewußteste Wollen des Fortschritts, und doch eliminiert gerade die neue Kulturgeschichte oder Massengeschichte den bewußten Einfluß der Führer oder Heroen. Die Sprache oder die Wissenschaft hilft sich ungefähr so, daß sie den Kulturfortschritt vergangener Zeiten der Masse aufs Konto schreibt, für die Gegenwart jedoch hunderterlei Fortschritt bewußt und individuell von dem Katheder herab verlangt durch den Mund einzelner Führer, die sich für Heroen halten. Für die vergangene Zeit ist alles Schöne und Gute von der Masse und ihrem Zeitgeist geschaffen worden; in der Gegenwart sorgt Patentschutz und überhaupt Schutz des geistigen Eigentums dafür, daß das Individuum seinen Anteil am Fortschritte der Menschheit bar bezahlt bekomme. So tritt, trotzdem Kulturgeschichte materialistische Naturgeschichte werden möchte, Kultur in den schärfsten Gegensatz zu Natur. Mag man Kultur schönrednerisch erklären als Bändigung des ungezügelten Naturtriebes durch den Willen oder als Beherrschung der Natur durch den menschlichen Geist, immer steht Kultur der Natur herrisch, feindlich gegenüber. Unsere Philosophen haben den Kulturbegriff gern an die Begriffe des Zwecks und der Willensfreiheit angeknüpft. Nach Kant ist Kultur „die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebiger Zweckmäßigkeit überhaupt, folglich in seiner Freiheit.“ Nach Fichte: „Übung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit.“

Darum, weil nämlich Zwecke und Willensfreiheit nur beim Menschen sind oder doch kontinuierlich wirken, weil nur der Mensch Kultur hat (weil nämlich *wir* die Sprache und das Wort Kultur geschaffen haben), darum kann es wohl eine äußere Geschichte des Pferdes oder der Biene geben, keine innere, keine Kulturgeschichte des Pferdes oder der Biene. Biene und Pferd gehören zu der Natur, die der siegreiche Menschengeist sich ja unterworfen hat.

4) Der Menschengeist ist der letzte Gegensatz, der den Begriff Natur zugleich negiert und erläutert. Natur hieß, was keine Kultur hatte, was

keine Geschichte hatte. Und als Hegel sich vermaß, das letzte Ende aller Begriffsbewegung gefunden zu haben und in seinem Kopfe oder in seinem Systeme darzustellen, als Hegel die philosophische Sprache mit dem Begriffe *Geist* infiziert hatte, da trat die Natur in Gegensatz zum Geiste. Gewiß war diese Gegenüberstellung schon älter und die Scheidung blieb vor, in und nach Hegel nicht reinlich. Geist und Körper, Geist und Materie, Geist und Stoff (auch Geist und Zeug, weil *Zeug* die gute alte Lehnübersetzung von Materie war); und jenachdem der offene und versteckte Panpsychismus Materie, Stoff und Körper vergeistigte, jenachdem in ewiger Gegenbewegung der Materialismus Geschichte und Einzelseelen verstofflichte, ließ sich auch der Gegensatz von Geist und Natur nicht festhalten. Nicht nur die Mystiker wie Eckhart warfen Geist und Natur wieder zusammen, in ihren Gott hinein. Goethe teilte Hamanns tiefste Anschauungen, „wo sich Natur und Geist im Verborgenen begegnen"; Goethe und Novalis sprachen von der Ehe, von der Liebe zwischen Geist und Natur. Auch sprach man lange vor den Naturphilosophen vom Geiste der Natur, koppelte also den Gegensatz. Und weil hinter dem Geiste immer der heilige Geist, also eine Person der Gottheit versteckt war, hinter der christlichen Natur immer wieder die sündige, die abgefallene Natur hervorguckte, darum wurde auch Geist und Welt statt Geist und Natur gesagt und bald eine Harmonie, bald ein Gegensatz darunter verstanden; den Gegensatz empfand man so stark wie: Geist und Fleisch. Gefällig wie die Sprache überhaupt, konnte noch Rückert in der Weisheit des Brahmanen reimen: „Aus Geist entstand die Welt und gehet auf in Geist; Geist ist der Grund, aus dem, in den zurück sie kreist." Es ist nicht jedermanns Sache, jedes dieser Worte verstehen zu wollen, also historisch zu begreifen und dann mit einem stillen Lachen über die leere Weisheit zu antworten.

An dieses Verhältnis der Natur zum Geist möchte ich noch zwei Gegensätzlichkeiten knüpfen, deren eine, *Natur und Kunst*, von großer Bedeutung für die Begriffsgeschichte geworden ist, deren andere, *Natur und Gnade*, den abschüssigen Weg aller Theologie zu gehen scheint. War die Natur von Hause aus sündhaft, auch im Menschen, so konnte er nur durch übernatürliche Hilfe, durch Gnade, gerettet, erlöst werden. War aber die Natur von Natur gut, weil alle Natur aus Gott kam, oder weil die Menschengeschichte einen Rückschritt darstellte, dann war alle Kultur schlecht, alle Kultur künstlich, alle Kunst schlecht. Man könnte mit einiger Übertreibung sagen, daß dieser Gegensatz die zweite Hälfte des 18. und die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts trenne. Die erste Periode stand unter dem Einfluß Rousseaus: die Welt ist Rückschritt; die zweite Periode stand unter dem Einfluß Hegels: die Welt ist Fortschritt, in der Idee wenigstens. Es

ist erfreulich, daß die beiden freiesten Denker dieser Kampfzeit den Gegensatz nicht anerkannten. Aus kleinem Anlaß sagt Goethe die bekannten Worte: „Natur und Kunst, sie scheinen sich zu fliehen und haben sich, eh man es denkt, gefunden.“ Und aus größerm Anlaß sagt Kant: „Vollkommene Kunst wird wieder zur Natur.“

III.

So hat der Begriff Natur nach Überwindung der Individualanlage und der Individualerscheinung sich immer mehr zur Anwendung auf das Naturganze erweitert oder eingeschränkt; und als von seinen beiden Unterbegriffen (in dieser Beziehung auf das Ganze) die *natura naturans* zum Geistigen verflüchtigte, blieb für einen ungeheuern Sprachgebrauch die *natura naturata* allein übrig: Natur war die konkrete *rerum natura*, der Kosmos. Was wir vom Kosmos wissen an Einzelbeobachtungen und an sogenannten Gesetzen, an Naturgesetzen, das häuft sich unübersehbar und jedenfalls seit Humboldt unübersehen zu der Vorstellung von den Naturwissenschaften zusammen, die man seit etwa dreihundert Jahren ganz gottlos auf Erfahrung auf- und auszubauen sucht, und die man seitdem oft Erfahrungswissenschaften genannt hat. Nun mag uns der Weg, der uns die Natur als das Reich des Unverantwortlichen kennen gelehrt hat, zu einem guten Aussichtspunkte führen. Was ist das, was wir zu wissen glauben und das doch nicht Natur ist? Wir haben viele Antworten: weil es nicht Natur ist, das Reich des Unverantwortlichen, darum ist es wohl das Reich der Freiheit; weil es nicht zu den Naturwissenschaften gehört, die allein auf Erfahrung beruhen, darum ist es etwas, wovon wir keine Erfahrung besitzen; und weil die Sprache gefällig ist, so faßt man ungefähr seit Hegel das Reich der Freiheit, wovon wir gar keine Erfahrung haben, unter dem Begriffe der Geisteswissenschaften zusammen. In Deutschland wenigstens. In England spricht man seit Hume von moral philosophy. Psychologie, Geschichte, überhaupt Philologie, Ästhetik, Ethik, gewißlich doch Theologie, die so etwas wie Pneumatologie ist, und leider auch Philosophie gehören zum festen Bestande der Geisteswissenschaften. Windelband hat eine hübsche Abhandlung über das Verhältnis der beiden Gruppen geschrieben; andere haben ihr Wasser dazu gegossen.

Windelbands Schrift, die Straßburger Rektoratsrede von 1894 „Geschichte und Naturwissenschaft“, hebt zwar aus allen Geisteswissenschaften nur die Geschichte hervor, geht aber von der allgemeinern Dichotomie in der Klassifikation der Wissenschaften aus. Windelband scheint bemerkt zu haben, daß die Klassifizierung nach einer einheitlichen Methode — ob es nun die mechanistische, die geometrische, die psychologische, die dialektische, in neuester Zeit die entwicklungsgeschichtliche war — dem System ein wenig Gewalt antat. Er weiß schon, daß

die Psychologie sich dem Schema nicht fügen will, weil sie ihrem Gegenstande nach die Geisteswissenschaft κατ' ἐξοχην ist, in ihrer gegenwärtigen Methode aber eine Naturwissenschaft. Psychologie ist die geistige Naturwissenschaft. Windelbands wertvolle Bemerkung sagt: die Naturwissenschaften, einschließlich der Psychologie, suchen Gesetze des Geschehens auf, die historischen Disziplinen (die an dieser Stelle ein wenig mit den Geisteswissenschaften verwirrt werden) wollen ein einzelnes Geschehen von einmaliger Wirklichkeit darstellen. „Jene lehren, was immer ist, diese, was einmal war.“ Nachdem Windelband diesen Gedanken schön dargelegt hat, müht er sich aber vergebens ab, Schopenhauers Haß gegen die Geschichte, die keine Wissenschaft sei, zu bekämpfen, nennt den Zufall in der Geschichte das Unaussagbare und arbeitet überhaupt an einem Oberbegriff, der Geschichte und Naturwissenschaft umfassen soll. Das Ewige und das Einmalige sei relativ, und wiederum lasse sich jede Naturwissenschaft auch als Geschichte betrachten. Es sei ein Fehler der alten Logik gewesen, nur an die Naturwissenschaften zu denken und die Kritik der Geschichte zu vernachlässigen. Philosophische und historische Begabung finde sich aber selten vereinigt. Längst anerkannt ist es, daß die Naturwissenschaft Gesetze sucht, die Geschichte Gestalten, daß die erste abstrahiert, die andere als Kunst anschaulich darstellt. Auf die Frage nach dem Werte der einen und der andern Disziplinen, möchte ich hier nicht eingehen. Nicht objektive Werte, sondern subjektive Werturteile, ja ursprünglich der naive Realismus des Interesses entscheidet darüber, was aus der unendlichen Fülle zeitlichen Geschehens zur historischen Tatsache wird und was nicht.

Neuerdings, von verschiedenen Seiten beeinflußt, hat Windelband diesen Gedankengang wieder aufgenommen in einem Vortrage: „Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie“. Die große Lücke in der Weltanschauung Kants müsse ausgefüllt, die Historie müsse erkenntnistheoretisch begründet werden. Es wird sich dabei wohl um die unlösbare Aufgabe handeln, eine Erkenntnistheorie der erkenntnisfremden Wertbegriffe zu schaffen. Leise klingeln Kirchenglocken darein, wie an hohen Festtagen oder an Kaisers Geburtstag. „Es ist völlig aussichtslos, aus der Betrachtung des Menschen als Naturwesen und aus seiner darin enthaltenen Triebbestimmtheit *die* Vernunftwerte des geistigen Lebens ableiten, begreifen und begründen zu wollen.“ Windelband weiß selbst, daß man das eine unberechtigte Vermenschlichung des Weltbildes nennen kann. Wie wär's, wenn er nur den bestimmten Artikel fallen ließe und ohne Glockenklang, philosophischer sagte: „Es ist völlig aussichtslos, aus der Betrachtung des Menschen als Naturwesen Vernunftwerte ableiten zu wollen.“ (Vgl. Art. *Geschichte.*)

Wir wissen jetzt, warum der Ge-

gensatz zu den Naturwissenschaften so schwer zu fassen ist: weil der Gegensatz zum Naturbegriff in der Sprache nie fest geworden ist. Die Geisteswissenschaften decken sich vielfach, aber nicht genau, mit den Kulturwissenschaften, mit den Geschichtswissenschaften. Wenn wir nur sagen könnten, was die menschliche Seele ist, so wäre die Psychologie in erweiterter Bedeutung ein gutes Wort für die Gesamtheit aller sogenannten Kenntnisse, die nicht Naturwissenschaften sind; und daß wir von der menschlichen Psyche zwar unzählige Erlebnisse haben, aber keine Erfahrung, würde ja recht gut passen. Nur daß in noch erweiterter Bedeutung auch die Naturwissenschaften unter den Begriff Psychologie fallen könnten.

Gibt es aber alle die Gegensätze zur Natur, gibt es Kultur, Kunst, Geschichte, Moral, Geist und Freiheit überhaupt nur beim Menschen, ist Natur und Mensch der große Gegensatz (in der Sprache natürlich nur), dann könnte man all die prächtigen Wissenschaften, die nicht Naturwissenschaften sind, recht hübsch unter dem Namen zusammenfassen: Wissenschaft vom Menschen. Und nicht jeder würde beim Gebrauche des Worts das leise Lachen der alten Sprache vernehmen, die wie zum Scherze konsequent sein, die Natur den Unmenschen und die Naturwissenschaften das Wissen vom Unmenschen nennen könnte. Uralte traurige Weisheit wäre da neu zu lernen: daß der Mensch immerhin einiges weiß vom großen Unmenschen, von der Natur, daß der Mensch aber ganz und gar nichts weiß von sich selbst, vom Menschen.

Und die lachende alte Sprache könnte bei der Betrachtung verweilen, welche Werkzeuge den armen Menschen bei ihren Bemühungen um die Natur und um die Geisteswissenschaften (denn man wird meine lachende Einteilung doch nicht annehmen) zur Verfügung stehen. Es werden wohl die altbekannten Werkzeuge sein: Verstand und Vernunft, beide im Sinne Schopenhauers gefaßt. Oft genug wie im Märchen: der Verstand eine silberne Axt ohne Stiel, die Vernunft ein goldener Stiel ohne Axt. Und die Naturwissenschaften haben es wirklich in den letzten drei unchristlichen Jahrhunderten weit gebracht, bis an die Sterne weit. Der Verstand hat die Kausalität durchschaut; die Vernunft hat solange abstrahiert und die Abstraktionen methodisch geordnet, bis Tabellen und Lehrbücher und Methoden für all die Kulturerrungenschaften billig hergestellt worden sind, die unsern Stolz ausmachen. Das alles hat der Verstand ermöglicht, der treue Diener der Naturwissenschaften.

Und wirft man den Geisteswissenschaften vor, daß sie nur auf Vernunft, d. h. auf Worten beruhen, daß sie gar nicht vom Verstande, d. h. von der kausalen Erkenntnis der Wirklichkeit beeinflußt sind, dann nehmen das die Geisteswissenschaften übel und werfen dem Verstande der Naturwissenschaften vor: der Mensch allein besitze Vernunft oder Sprache; die Wissenschaft vom

Menschen, z. B. Psychologie, sei die höchste Wissenschaft; eine gewisse Wissenschaft von der Natur besitze auch das Tier, trotzdem es nur Verstand und gar keine Vernunft habe.

Mir fällt es natürlich nicht ein, Partei ergreifen zu wollen. Denn die Unfruchtbarkeit aller Wissenschaft vom Menschen ist Mitleid erregend. Und die Fortschritte der Naturwissenschaften sind verblüffend. Jeder Tag bringt neue Wunder. Noch vor wenigen Jahren war es der höchste Triumph, als der Draht die Gespräche zwischen Freunden über weite Strekken vermittelte, mit jedem Zufall der Aussprache, ganz mechanisch. Und jetzt ist auch das übertroffen. Ohne Draht, ohne sichtbare Leitung sendet der elektrische Funke Zeichen hinaus, läßt Zeichen aufnehmen und wird am Ende gar noch Lichtbilder wiederholen. Ganz mechanisch. Und welch ein Gedanke, wenn es einmal gelänge, eine freitätige Maschine zu erfinden, die aus sich selbst heraus von Europa melden könnte, was Europa lieb und leid ist, und was drüben etwa lieb und leid wäre. Das wäre was. Wäre fast so groß wie die uralte Einrichtung, nach der ein Mensch dem andern, ein Tier dem andern ohne sichtbare Leitung, durch die Luft, durch den Äther, zurufen und zeigen gelernt hat, was ihm lieb oder leid ist, was dem andern leid oder lieb ist. Nicht ganz mechanisch, was man mechanisch nennt. Aber ganz gewiß ohne den Besitz von Naturwissenschaften.

Wie sehr im Begriffe Natur Abkehr von Menschenzweck und Menschenwillen durchklingt, das mag jetzt eine kleine sprachliche Bemerkung lehren. Zu allen andern kontrastierenden Begriffen ist der Gegensatz so fließend, daß jeder Doppelbegriff möglich wurde, der Gegensätze zusammenkoppelte: Naturabsicht, Naturanschauung, Naturfreiheit (Goethe), Naturgabe, Naturgeschichte, (bei Herder, Goethe, Kant, Naturgeschichte der Erde, Asiens, des Himmels, nicht nur im Sinne von Naturbeschreibung), Naturgewalt, Naturidee (Herder), Naturmensch, Naturtrieb, Naturverstand, Naturwissenschaft, sogar Naturzweck und Naturzweckmäßigkeit (beide bei Schiller); nur die Worte Natur und Kultur sind noch niemals gekoppelt worden.

IV.

Wenn ich nun noch etwas Schwereres versuchen will, die Tendenz nämlich zu erkennen, in welcher sich die Entwicklung des Naturbegriffs gegenwärtig etwa bewegt, so muß ich wieder ausholen und zwar von einer Begriffskoppelung, die uns bisher nicht beschäftigt hat: *Naturschönheit.* Ästhetische Freude an der Natur hat es eigentlich immer gegeben. Es ist nicht ganz wahr, was Friedländer in seiner bekannten Schrift bewiesen zu haben schien und was schon Schiller beklagt hatte: „Daß man so wenig Spuren von dem sentimentalischen Interesse, mit welchem wir Neuern an Naturszenen und Naturcharakteren hangen können, bei den Griechen antrifft . . . Die Natur scheint mehr seinen Verstand als sein moralisches Gefühl zu inter-

essieren; er hängt nicht mit Innigkeit und süßer Wehmut an derselben, wie die Neuern." Alexander von Humboldt hat im II. Bande seines Kosmos mit souveräner Bildung Literaturstellen gesammelt, die Sinn für Naturschönheit, für älteste und alte Zeiten beweisen. Humboldt weist besonders auf das Naturgefühl einiger Kirchenväter hin. Es ist freilich nur eine Stilübung und eine schlechte dazu, wenn er den Satz wagt: „Und wie das Christentum . . . in der großen Angelegenheit der bürgerlichen *Freiheit* des Menschengeschlechts für die niederen Volksklassen wohltätig wirkte, so erweiterte es auch den Blick in die *freie* Natur." Die Unterstreichungen des abscheulichen Wortspiels stammen von Humboldt selbst.

Die intensive, bewußte, erhöht-künstlerische Freude an der Natur ist wirklich neu. Nur gelegentlich und knapp wird die Natur im Altertum, fast scheu im Mittelalter von Künstlern benützt. Als Beispiel vergleiche man, wie wenige Worte das Nibelungenlied für Landschaft und Naturtreiben bei der Jagd vor Siegfrieds Tode aufwendet und mit welcher fast mikroskopischen Virtuosität Richard Wagner musikalisch das Waldweben usw. ausstattet, Wilhelm Jordan dichterisch noch genauer den gleichen Vorgang.

Im Mittelalter steht auch ästhetisch die Natur dem Menschen gegenüber, wie eine Feindin. Die Natur predigt schreckhaft die Allmacht oder lieblich die Güte des Schöpfers, je nach dem Naturgefühl des Künstlers. Die Natur ist für lange Zeit hinaus das Stilleben. Interessant, laut, belebt wird die schönste Natur erst durch Menschen oder Götter, durch Staffage; es können Götter oder Schäfer, geputzte Herrschaften oder Zigeuner, Soldaten oder Räuber sein, je nach der Mode. Dann von Zeit zu Zeit bricht in der Kunst schon seit Jahrhunderten eine Neigung durch, die man nicht ernstlich für die neueste Mode halten kann: der Naturalismus, d. h. die Absicht, den Menschen in der Darstellung nicht von der Natur zu trennen, den Menschen ungewaschen und unstilisiert wiederzugeben, als ob er ein Felsstück im Walde oder ein Tupfen Moos auf diesem Felsstück wäre. Die Periode, durch die wir vor kurzem hindurchgehen mußten, war um nichts naturalistischer, war nur bewußter, als der Naturalismus von Shakespeare und seinen Genossen, als der Naturalismus der deutschen Stürmer und Dränger. Und bewußter war der allgemein europäische Naturalismus der 80er und 90er Jahre nur darum, weil er besonders in Frankreich sich seine geistige Nahrung holte aus der mächtig angeschwollenen Popularphilosophie des Materialismus, des Darwinismus, die von kirchlichen Schriftstellern als philosophischer Naturalismus denunziert wurden. Es wäre schlimm, wenn mit den schmutzigen und darum fruchtbaren Wellen des Naturalismus auch das Neue mit verschwinden sollte, was dem Streben der Besten zugrunde lag und was auf den großen Führer der Stürmer und

Dränger zurückgeht: es ist kein Gegensatz zwischen Mensch und Natur. Das ist das Schönste, was wir Goethes Weltanschauung verdanken: wir sollen uns nicht einbilden, supranaturalistisch zu sein; die große Natur umfaßt auch den Menschen. Wir sind auch nur Natur. Der Mensch gehört mit zur Natur. Natur umfaßt auch den Menschen, umfaßt ihn begrifflich als die höhere Einheit, umfaßt ihn mit ihren Mutterarmen wirklich im Leben und im Tode. Spinoza und Goethe haben es gelehrt, neuerdings niemand so schön wie der Steinklopferhanns des genialischen Grüblers Anzengruber; der hat seine extraige Offenbarung gehabt.

Wie leicht sich das jetzt sagt und niederschreibt. Eine Umwälzung in der jahrtausendalten Geschichte des Naturbegriffs, eine Umwälzung nicht nur in einzelnen Ausnahmsköpfen, eine Umwälzung im Sprachgebrauche zwischen den Menschen war nötig, bevor der Steinklopferhanns sein Denkmal in Wien erhalten konnte, und der Satz gar nicht mehr auffällt: Mensch und Natur sind nicht im Gegensatz. Und es wäre falsch, nun historisch die einzelnen Gedanken aufdröseln zu wollen, die nacheinander die Revolution bewirkten. Eins wirkte aufs andere, ohne Widerspruch, weil der Mensch und seine Geschichte zur Natur gehören. Die Kunst lernte von der Naturlehre und von den Geisteswissenschaften, die beide bei der Kunst in die Schule gingen. Die Naturlehre mühte sich von Empedokles bis Darwin, drei von den Unterabteilungen des Lucretius zu überwinden: die Natur der konkreten Einzeldinge, die heimlich wirkende Natur in den Einzeldingen und die göttlich wirkende Natur des Ganzen. Nur das konkrete Naturganze blieb übrig, und als erst der Gedanke aufkeimte, Zielstrebigkeit oder Zwecke werden und wachsen zu lassen ohne zwecksetzende Intelligenz, da gehörte der Mensch mitten hinein in die Entwicklung des Naturganzen. Einerlei, ob die von Darwin begründete Lehre unter dem Namen Darwinismus bestehen bleiben wird oder nicht.

Kultur, Geschichte, Ethik lernten um oder sind im Begriffe umzulernen. Das Glück der Natur, unverantwortlich zu sein, kann dem Menschen wiedergewonnen werden, wenn er ganz zur Natur gehört, wenn er unverantwortlich ist. Raub und Mord, Unzucht und Lieblosigkeit brauchen darum nicht zu zügelloser Herrschaft zu gelangen, weil der Mensch zur Natur gehört. Ist kein Gegensatz zur Natur mehr im Menschen, dann braucht auch der Geist sich nicht mehr so mühsam „selbst zu bewegen“, um den Menschen von der Natur zu befreien. Der Geist, von dem niemals jemand wußte, was er ist, der ein abgeblaßter Schatten des heiligen Geistes war, des dekorativen Gliedes der Trinität, der Geist, mit dem Hegel den letzten, vorläufig letzten, großen Versuch gemacht hatte, die Natur wieder aus dem Menschen und den Menschen wieder aus der Natur zu treiben.

In Goethes resigniert weiser Weltanschauung ist diese neue Deutung

des alten Naturbegriffs wunderbar und unübertroffen gestaltet. Zwischen Natur und Mensch kein Gegensatz mehr.

Goethes Naturanschauung verdiente ein besonderes Buch. Kaum irgendwo tritt sie so köstlich heraus wie in den Aphorismen, die er 1782 in der Bierzeitung seiner Freunde, im Journal von Tiefurt erscheinen ließ[1]) und über die er fast fünfzig Jahre später mit dem Lächeln unveränderter Vaterliebe zu Kanzler von Müller redet: von der Neigung zu einer Art von Pantheismus, von dem humoristischen Wesen, das dieser Natur zugrunde gedacht war, von dem Spiel, das gar wohl gelten mag, weil es bitterer Ernst ist.

Ich darf den trunkenen Naturhymnus nicht ganz hersetzen. „Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen — unvermögend aus ihr herauszutreten, und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen . . .

Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen . . .

Sie lebt in lauter Kindern, und die Mutter, wo ist sie? . . .

Gedacht hat sie, und sinnt beständig; aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur . . .

Auch das Unnatürlichste ist Natur; *auch die plumpste Philisterei hat etwas von ihrem Genie* . . .

Sie hat keine Sprache noch Rede; aber sie schafft Zungen und Herzen, durch die sie fühlt und spricht . . .

Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr ist und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst!"

Und wenn trotzalledem noch ein leiser Widerspruch zwischen dem Menschen und der Natur vom unverbesserlichen Menschenhochmute gefühlt wird, so doch wie jeder Widerspruch nur in der Menschensprache. Über Geschichte, Kultur und Ethik hinaus wird unsere neue Erkenntnistheorie auch den Widerspruch von Mensch und Natur endlich lösen, weise und resigniert wie Goethe. Glücklich und rein ist die Natur, weil sie sprachlos ist. Unsauber, unglücklich ist die Sprache, mit der der Mensch sich und die Natur begreifen will, allein begreifen will, allein begreifen kann, gröblich betasten. Nicht verzichten kann er auf seine Sprache, aber deren unsaubern Widerspruch kann er erkennen, deren

[1]) Ich weiß natürlich, daß Goethes Autorschaft bestritten worden ist. Frau v. Stein sagte, Tobler (wenig bekannt; von andern charakterisiert: bald Christ, bald Grieche; voll Gesundheit und Manneskraft, *wie ein junger Baum*) wäre der Verfasser; dieser Tobler hatte kurz vor dem Erscheinen des Fragments bei Knebel gewohnt, und Knebel hält Goethe für den Verfasser. Die Handschrift rührt von Goethes Schreiber her. Ich ziehe aus Steiners Untersuchung (Schriften d. Goethe-Ges. VII, S. 393) den Schluß: Tobler hat einen trunkenen Naturhymnus Goethes aus dem Gedächtnisse niedergeschrieben, Goethe hat das Stück dem „Journal von Tiefurt" eingeliefert und hat (1828) auf der höchsten Stufe seiner Naturphilosophie die mittlere Stufe des Fragments als seine Idee anerkannt.

Schlangenbetrug durchschauen, und resigniert, rein und glücklich werden als ein ganz wunderlich hübsches Stück Natur.

Noch einmal: „Wir sind von ihr umgeben und umschlungen — unvermögend aus ihr herauszutreten.“

Naturrecht — ist unter den Schlagworten *recht* und *res publica* berührt.

Nichts. — Die Bejahung wird von guten Menschen höher geschätzt als die Verneinung; die Bejahung ist ja positiv, ist lebenfördernd; ist moralisch, ich weiß nicht, was sie sonst noch alles ist. In Wahrheit ist die Bejahung, sofern sie nicht die eingelernte Antwort auf eine Lehrerfrage oder eine Schülerfrage ist, nur das überflüssige Kopfnicken, mit dem ein lebhafter Mensch etwa sein Urteil begleitet; er könnte die Bejahung auch durch die laute Stimme oder durch einen Faustschlag auf den Tisch ausdrücken. Bei den allermeisten Urteilen, die überhaupt gefällt werden, versteht sich die Bejahung von selbst und wird in keiner Weise ausgedrückt oder mitgedacht; erst die Schullogik ist auf den Einfall gekommen, alle diese Urteile als bejahende Urteile von den verneinenden zu unterscheiden. Solange die Aufmerksamkeit nicht besonders auf den Urteilswillen oder auf einen Widerspruch hingelenkt wird, solange fügt die sogenannte Bejahung nichts zu dem Urteile hinzu; aber auch in den Ausnahmefällen fügt die Bejahung zum Urteile nicht mehr hinzu als ein Eid oder ein Schwur zu einer Aussage. Wir werden noch lernen, daß die Wahrheit sich vom Glauben gar nicht so sehr unterscheide; die ausdrückliche Bejahung oder der Eid behauptet nur: ich halte das für wahr oder ich glaube das, so wahr ich meinen Glauben für wahr halte. (Vgl. Art. *Eid*).

Um es schulgerechter auszudrükken: eine Aussage wird erst dann eine Bejahung genannt, wenn sie bewußt einer ausgesprochenen Verneinung oder dem Willen zu einer Verneinung entgegentritt. Die Lehre der alten Logik, daß jedes Urteil entweder ein bejahendes oder ein verneinendes sein müsse, ist ein erster, unsicher tappender Einteilungsversuch (neben dem nach der Quantität des Subjekts), wenn man die psychologische Wirklichkeit mit ihr vergleicht. Erst wenn die Aufmerksamkeit auf die Möglichkeit oder die Tatsache einer Verneinung gelenkt wird, entsteht die gesteigerte Seelensituation, die durch Steigerung der Gebärde, des Tons oder des Wortes zum einfachen Urteile die Bejahung hinzufügt. Die Bejahung ist erst die Verneinung einer Verneinung. An sich ist die Verneinung oder die Negation etwas, was zu dem Versuche eines Urteils hinzutritt; im Verhältnisse aber zur Bejahung ist die Negation das Primäre. Darauf haben schon Beneke und Sigwart sehr gut hingewiesen. Mit der Gleichwertigkeit von Bejahung und Verneinung fällt sehr viel fort, was die Logik seit Aristoteles über das Wesen dieser Urteilsform gelehrt hat. Die Verneinung ist insofern ein viel bestimmterer Begriff, als sie unmit-

telbar die Möglichkeit, die Brauchbarkeit eines Satzes ablehnt; aber sie ist wiederum der viel unbestimmtere Begriff, weil sie sich gegen jede Art des Urteils richten kann, also die Form jeder Urteilsart annehmen kann. Das negative Urteil kann zum positiven Urteile ebenso gut im konträren wie im kontradiktorischen Gegensatze stehn, ohne daß die Form der Negation den Unterschied ausdrückt; wie denn in allen Existenzial-Urteilen auch Vorstellungen behauptet oder negiert werden können, und dann niemand sagen könnte, was eigentlich negiert wird; wenigstens ein Prädikat wird da nicht negiert. Die Unbestimmtheit des Negationsbegriffes wäre am besten zu studieren an den Zusammensetzungen mit *un* (lat. *in*, griech. *ἀν*), weil da nicht nur der konträre und der kontradiktorische Gegensatz, sondern sehr häufig auch nur der geringere Grad einer Eigenschaft (*un*bestimmt, *un*geschickt) durch die Vorsilbe bezeichnet wird; ja in vielen Substantiven drückt die Vorsilbe *un* eigentlich nur aus, daß das Ding dem Menschen unnütz, unangenehm oder schädlich sei (*Un*kraut, *Un*tat, *Un*wetter); schießlich ist die Vorsilbe *un* hie und da über die Vorstellung des *Un*geheuren hinweg zu einer bloßen Verstärkung geworden wie, in steigender Verblassung des Begriffs, in: *Un*zahl, *Un*menge, *Un*kosten. (Man vergleiche den Artikel *un* in Pauls Deutschem Wörterbuch.) Der Sprachgebrauch hat in sehr vielen Fällen den Gegensatz durch ein positives Wort ausgedrückt *(böse, blind)*, hat wieder in sehr vielen Fällen die Negation nur einer ganz bestimmten Bedeutung des positiven Wortes entgegengestellt; so verstehen wir unter *unmoralisch* den Gegensatz zu einer löblichen Charaktereigenschaft, müssen aber den Gegensatz zu der abstrakteren Bedeutung („Der Mensch ist ein moralisches Wesen" d. h. ein Wesen, auf welches der Begriff der Moral angewendet wird) mit Hilfe der griechischen Negationspartikel bilden *(amoralisch)*.

Der Umstand, daß die Negation sich bereits auf ein Etwas beziehen muß, auf ein Urteil, eine Vorstellung oder auch nur eine Wahrnehmung, daß die Negation (die ich jetzt im weiteren Sinne nehme als das negative Urteil) in gesteigerter Rede gegen eine Bejahung streitet, wird uns nun vielleicht die merkwürdige Erscheinung erklären helfen, daß die Partikel der Negation, deren einfacher Sinn so viel leichter zu fühlen als zu definieren ist, in so vielen Sprachen zuerst einen schwerfälligen Ausdruck fand, der nur durch Abschleifung zu einem kurzen und geläufigen Redeteil geworden ist. Es klingt wie ein Ton zänkischer Rechthaberei aus den Worten, die z. B. im lat. *nihil* (*ne hilum* d. h. *filum*, nicht einen Faden, nicht ein Haar) im ital. *niente* (von ens)[1]), im franz.

---

[1]) Man hat ital. *niente* vielfach anders erklären wollen: aus *ne ette*, mundartlich: nicht ein Pünktchen, nichts von Wert; aus *ne fiente*, keinen Dreck; sehr verführerisch aus *ne gent* im Sinne von nicht ein Wesen, gar nichts; mir leuchtet die oben erwähnte Etymologie von Diez immer noch besser ein, und ich lasse den

ne pas (von *passus*, nicht einen Schritt) und *rien* (von *res*) die deutschen Worte *nicht* und *nichts* bezeichnen. Nur in der lebhaften Negation von streitsüchtigen Bejahungen konnten so inhaltreiche Worte zu Partikeln entwerten.

An den deutschen Worten sind zwei sprachliche Erscheinungen von besonderem Interesse gut zu studieren; zunächst die Tatsache, daß die modernen Sprachen sich um die Logik und um die pedantische Regel des Latein, nach welcher zwei Verneinungen eine Bejahung ausmachen, nicht immer gekümmert haben, vielmehr die Verneinung durch eine Verdoppelung des Ausdrucks zu verstärken lieben; sodann die übereinstimmende Neigung der Sprache, diese Verstärkung durch die allgemeinste Verneinung, durch die Verneinung von Etwas, also substantivisch auszudrücken. Es ist wohl ein Gipfel der Personifikationssucht, daß sogar das Nichts, das einfache Nichtwollen, Nichtsehen, Nichtsein, sobald man es sprachlich auszudrücken versuchte, in die Sprachform des Substantivs gebracht werden mußte.

Schon die jetzige Partikel *nicht* war ursprünglich ein Substantiv, genau wie franz. *ne* ... *pas*; gebildet zweimal: aus *ne wicht* und aus *nie* (*ni êo*) *wicht*, d. h. nicht was, nicht irgend eine Kleinigkeit; ich brauche nur kurz zu erwähnen, daß engl. *not* und *naught* in ähnlicher Weise entstanden ist. *Wicht* (in *Wichtelmännchen* noch erhalten) bezeichnete ursprünglich ein kleines Ding, eine Kleinigkeit, so daß die Übereinstimmung der substantivischen Negierungen *nicht* und *ne* ... *pas* mit dem lat. Substantiv *nihil* in die Augen fällt; sollte auch da eine Lehnübersetzung zugrunde liegen, was ich kaum glauben kann, so müßte sie in eine uralte Zeit zurückreichen, in der die Etymologie von *nihil* noch im Volksbewußtsein vorhanden war. Man achte aber darauf, daß, als die starke Bedeutung von *nicht* aus dem Sprachgefühle verschwunden war, bald wieder die Neigung aufkam, das nicht mehr verstandene *nicht* (nicht eine Kleinigkeit) durch ein ähnliches Wort zu ersetzen: nicht ein Blatt, ein Stroh, eine Bohne, eine halbe Bohne, ein Ei, ein Haar, nicht einen Pfifferling, einen Deut, ein Jota, ein Bißchen. Noch Luther konnte dieses *nicht* im Sinne unseres *Nichts* verwenden; von den vielen Zusammensetzungen dieses alten Substantivs mit Präpositionen haben sich einige (*mit nichten*, *zu nichte*, welch letzterer Ausdruck übrigens genaue Lehnübersetzung des biblischen *εἰς οὐδεν*, ad nihilum, Matth. 5, 13 zu sein scheint) bis in unsere Zeit herübergerettet.

Man vergleiche mhd. *ich enweiz niht* mit franz. *je ne sais pas*; die Ähnlichkeit ist offenbar; in beiden Sprachen wird die Negation dadurch verstärkt, daß gesagt wird, man wisse nicht einmal eine Kleinigkeit; auch im Franz. erhielt *pas* mit der Zeit allein die Bedeutung der Negation (*pas du tout* usw.), aber nicht in

---

Gedanken dahingestellt, ob *niente* nicht doch aus *ne ette* (wie franz. *néant*) Entlehnung aus dem deutschen *nicht* (ahd. *neowiht*) sein könnte.

solchem Maße wie das deutsche *nicht*, welches ja auch das Zeichen der Negation (*ne*) noch einmal vernehmen ließ. So verlor *nicht*, als seit dem 12. Jahrhunderte die erste Negationspartikel (*en*) zu verschwinden begann, seinen substantivischen Wert, den man nur mit sehr feinem Gehör noch aus altertümlichen Wendungen herausfühlen mag.

Lange Zeit wurde *nicht* so zugleich für *non* und für *nihil* gebraucht, bis das pedantische Bedürfnis nach einem klar unterschiedenen Substantiv dazu führte, den Genetiv *nichtes* zum Range eines neuen Substantivs zu erheben; Grimm hat gelehrt, daß dieses *Nichts* entstanden sei aus der alten Doppelverstärkung *Nichtesnicht* (ganz und gar nichts); das zweite *nicht* wurde seit dem 14. Jahrhunderte fortgelassen und *nichtes* zu *nichts* verkürzt; ich möchte dazu bemerken, daß der kleinste positive Gegensatz von *nichts*, das Wörtchen *es*, ebenfalls in sehr vielen Fällen (sie haben's kein Gewinn, er hat es kein Hehl usw.) ein Genetiv war, der heute nur noch von einem feinen Sprachgefühl als solcher empfunden wird. Seit dem 16. Jahrhundert kommt die Pedanterei auf, das Wort durch Vorsetzung des bestimmten oder unbestimmten Artikels den konkreten Substantiven noch ähnlicher zu machen: das Nichts, ein Nichts. Von nun ab konnten nicht nur denkende Dichter wie Haller und Schiller von einem Nichts wie von einer sinnfälligen Erscheinung reden, sondern auch die Philosophen konnten besser als bisher mit dem Begriffe hantieren; und bereits Klinger spottet: es ist ein ganz artiges Bestreben unserer Philosophen, das denkbare Nichts zu einem erkennbaren Etwas zu machen. (Betracht. II. 379.)

So ist die Negation, die in irgend einer Urzeit wahrscheinlich ein ganz physiologischer Laut des Ekels und der Ablehnung war, ein nasales Herausstoßen der Luft, das vielleicht symbolisch ein Ausspeien widerwärtiger Speise bedeutete (vgl. Kr. d. Spr. II S. 152 ff.) dazu gekommen, durch ein substantivisches Wort ausgedrückt zu werden, das dann, im Deutschen beinahe unverändert, noch einen besondern substantivischen Sinn erhielt, wenigstens in substantivischer Form den kontradiktorischen Gegensatz des verblaßtesten Abstraktums benannte, den Gegensatz von *Etwas*, von *Sein*. Und nun halte man unmittelbar daneben, was alles Hegel aus diesem *Nichts* zu machen gewagt hat. In diesem Falle jonglierte Hegel mit dem Begriffe in unerhörter Weise: er warf ihn hoch empor, bis der Begriff über die Erdatmosphäre und über alles mögliche Denken hinausgeriet, fing ihn dann wieder auf und durfte den Satz aufstellen, „daß Sein und Nichts dasselbe ist". Hegel fühlt ganz gut, wie leicht man über diesen Satz lachen könne; es erfordere das keinen großen Aufwand von Witz. „Der Satz, Sein und Nichts ist dasselbe, erscheint für die *Vorstellung* als ein so paradoxer Satz, daß sie ihn vielleicht nicht für ernstlich gemeint hält. In der Tat ist er auch von dem härtesten, was das Denken sich zumutet, denn Sein und

Nichts sind der Gegensatz in seiner ganzen Unmittelbarkeit, d. h. ohne daß in dem einen schon eine Bestimmung *gesetzt* wäre, welche dessen Beziehung auf das Andere enthielte." (Enzyklopädie[2] S. 101.) Es braucht wohl nicht daran erinnert zu werden, daß Hegel im *Werden* die Wahrheit des Seins und die Wahrheit des Nichts als Einheit erblickte. Er wunderte sich nicht einmal über die Unbegreiflichkeit dieser Begriffsbewegung; er spricht darüber (a. a. O. 103) mit souveräner Verachtung: „Insofern das Nicht-begreifen-können die Ungewohnheit ausdrückt, abstrakte Gedanken ohne alle sinnliche Beimischung festzuhalten, spekulative Sätze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als daß die Art des philosophischen Wissens allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im gemeinen Leben gewöhnt ist, so wie auch von der, die in andern Wissenschaften herrscht."

Es ließe sich ein Buch von beträchtlichem Umfange schreiben, wenn man darstellen wollte, wie Hegel psychologisch und wie er historisch zu der Gleichsetzung der kontradiktorischen Gegensätze Sein (also Etwas) und Nichts gekommen sein möchte; ich will nur mit zwei Worten auf zwei Punkte hinweisen. Individuell, also psychologisch hatte Hegel den Wunsch oder die Aufgabe, den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, den Kant endlich vernichtet hatte, wieder in der alten Glorie herzustellen; dafür mit erfand er seine fünf bis sechs Grade des Seins (Sein, Dasein, Existenz usw.), dafür wurde der höchste Begriff, der des Seins für die Wirklichkeit zum letzten Begriffe gemacht, dafür wurde Denken und Sein ebenso gleichgesetzt wie Sein und Nichts, so daß beinahe eine Gleichsetzung von Denken und Nichts herausgekommen wäre. Historisch aber geht der ontologische Beweis, dessen sich Hegel so liebevoll annimmt, auf den mittelalterlichen Wortrealismus zurück.

Man halte wieder einmal fest, daß in dem Jahrhunderte langen Kampfe zwischen Nominalisten und Realisten schon die Keime zu den meisten modernen Spekulationen verborgen liegen; man achte besonders darauf, daß der mystische Pantheismus aus dem einstens orthodoxen Wortrealismus hervorging, der moderne Atheismus jedoch aus dem schon damals ketzerischen Nominalismus. Dann wird es verständlich, wie schon von der offiziellen Kirche (Augustinus) das *Nichts* dem *Etwas* gleichgesetzt werden konnte, wie dann später die mystische Theologie die Gottheit zu einer Art Negation machen konnte. Der Wortrealismus, oder der Wortaberglaube äußert sich über das Nichts kaum irgendwo krasser als in einer Schrift „De nihilo et tenebris" deren Verfasser der Abt Fredegisus war, ein Schüler von Alcuin. Gott habe allen Dingen Namen geben lassen, also gebe es kein Ding ohne sein zugehöriges Wort und kein Wort ohne sein zugehöriges Ding; darum müsse das durch *Nichts* Bezeichnete ebenfalls *Etwas* sein. Ein Spiel mit dieser wortabergläubischen Gleich-

setzung von Nichts und Etwas war nun schon bei Dionysios Areopagita die verneinende Theologie gewesen, die in Gott das Unsagbare sah. Meister Eckhart ringt dann immer wieder mit der Negation in der Gottesvorstellung; er unterscheidet zwischen Gott und Gottheit. Außer Gott ist die Kreatur ein lauteres Nichts. Gott wirkt, die Gottheit wirket nicht. Aber auch Gott ist zugleich Nichts und Eins. „Was icht ist, das ist auch nicht."

Hegel, der das abendländische Philosophieren für Jahrzehnte zu nichte machte, dessen unerhörte Kraft im Durcharbeiten alter Begriffe aber doch nicht geleugnet werden kann, wird in seiner Deutung des Nichtbegriffs wie in seiner ganzen Sprachtyrannei wohl am ehesten zu retten sein, wenn wir den Mut haben, ihn gegen die Gewohnheit der Philosophiegeschichte den Mystikern zuzurechnen. Ist Mystik als Summenwort für weit auseinanderliegende Seelenstimmungen die ewige Sehnsucht der redenden Menschen, das Unaussprechliche auszusprechen (vgl. Art. *Mystik*), so ist Hegel ein Mystiker, so gut wie einige Wortrealisten vor Meister Eckhart, und hat es nur darin versehen, daß er das Unaussprechliche nicht mit dunklen Gefühlsworten, im Bilde, ahnen lassen, sondern es mit subtil definierten Verstandesworten begrifflich erfassen wollte. Natürlich hätte eine Darstellung der mystischen Herkunft Hegels auch Herakleitos den Dunkeln zu nennen.

Der alte sophistische Satz *nihil est*, der eigentlich in dieser Synthese eines absolut negierenden Subjekts und eines absolut positiven Prädikats Hegels Gleichsetzung von Nichts und Sein vorweggenommen hat, ist schon früh durch den tadelnden Ausdruck *Nihilismus* als eine sehr schlechte Art des Philosophierens an den Pranger gestellt worden; man hat in neuerer Zeit die buddhistische Lehre Nihilismus genannt. Immer mit einem tadelnden Gefühlston wurde auch gelegentlich der konsequente Idealismus Berkeleys und der konsequente Zweifel an jeder Möglichkeit einer Erkenntnis als Nihilismus gebrandmarkt. Mit allen diesen Bedeutungen des Wortes hat das politische Schlagwort *Nihilismus* nur das Eine gemein, daß auch da Gegner den Namen aufgebracht und ihn wie ein Schimpfwort benützt haben. Es ist richtig, daß das Wort *Nihilist* zuerst (1861) durch Turgenjews Roman „Väter und Söhne" in Europa eingeführt und dann dadurch populär wurde, daß die russischen Rebellen sich den Schimpfnamen als Parteinamen beilegten und ihn so verstanden: es dürfe von den bestehenden Staatseinrichtungen *Nichts* übrig bleiben, der Staat müsse ganz neu geschaffen werden. Aber ich fand in Krug's Supplement zu seinem philosophischen Lexikon (1838) den Beweis, daß das Wort in Frankreich schon früher in einem ähnlichen Sinne üblich war. Der gute Krug schreibt: „Im Französischen heißt auch der ein *Nihiliste*, der in der Gesellschaft und besonders in der bürgerlichen nichts von Bedeutung ist (nur zählt, nicht wiegt oder gilt) desgl. in Religionssachen nichts glaubt. Solcher

sozialen oder politischen und religiösen Nihilisten gibt es freilich weit mehr als jener philosophischen oder metaphysischen, die alles Seiende wissenschaftlich vernichten wollen." Diese Notiz ist um so merkwürdiger, als die politische Bedeutung des Wortes von Littré (1878) noch nicht gebucht worden ist, wohl aber in Littrés Supplement (1879), und da schon als eine russische Form des Sozialismus. Darmsteter erwähnt, daß das Wort schon zu Anfang des 19. Jahrhunderts von Mercier gebildet worden sei. Aber dieser sehr temperamentvolle Mercier denkt offenbar wieder mehr an den philosophischen Nihilismus; er sagt (Néologie II, S. 143): „*Nihiliste* ou *Rienniste*. Qui ne croit à rien, qui ne s'intéresse à rien. Beau résultat de la mauvaise philosophie, qui se pavane dans le gros Dictionnaire encyclopédique! Que veut-elle faire de nous? Des Nihilistes."[1]) Übrigens mag Turgenjew (in seinen Lebenserinnerungen) mit gutem Glauben — er wußte wohl selbst nicht mehr, welchen französischen Autor er nachgeahmt hatte — versichert haben, daß er das Wort Nihilist erfunden habe und zwar nicht im Sinne eines Vorwurfs; denn Wundt hat wohl nicht unrecht, wenn er es für wahrscheinlich hält, daß das politische Schlagwort ohne Erinnerung an das frühere philosophische Schlagwort neu gebildet worden sei (Die Sprache[2] II 579). Wenigstens in Deutschland knüpfte der Sprachgebrauch nicht an den alten philosophischen Nihilismus an, der seit dem 12. Jahrh. gelegentlich als Bezeichnung für die Lehre *nihil est* vorkommt.

Man sollte bei der Geschichte solcher Wortbildungen aber nicht vergessen, daß sie Spiele des Witzes sind und den sogenannten Gesetzen des Bedeutungswandels schon gar nicht unterliegen. Die Endung *ismus* war, um eine Denkrichtung zu bezeichnen, schon so vielen Eigennamen und abstrakten Begriffen hinzugefügt worden, daß der Spaß nahe lag, die allerradikalste Partei dadurch zu verhöhnen, daß man *ismus* mit *nihil* verkoppelte; auch die Bildung des Wortes Pessimismus war zuerst nur eine witzige Verhöhnung des bedenklichen Begriffes *Optimismus*; in ähnlich witziger Weise hat man die Endsilbe *kratie* dazu benützt, um zum Schimpfe für ganz sinnlose Regierungsformen Ausdrücke wie *Plutokratie*, *Bürokratie* zu erfinden, von denen der letzte trotz seiner sprachlichen Ungeheuerlichkeit in die Gemeinsprache übergegangen ist.

---

1) Das neologische Wörterbuch von L. S. Mercier (im Jahre 9 der Republik, also 1801 erschienen) wird weit seltener zitiert als desselben Verfassers Tableaux de Paris; doch dieses Wörterbuch wäre eine Fundgrube der Wortgeschichte, nicht nur für die Franzosen. In der Vorrede stellt sich Mercier, oft recht anregend, als ein Totfeind Newtons und anderer bedeutender Männer vor; aber seine Angriffe gegen die Académie française und ihr Wörterbuch, gegen den französischen Alexandriner und überhaupt gegen die Sklaverei der französischen Sprache sind Dokumente von historischer Wichtigkeit; er bekämpft die französischen Klassiker des 17. Jahrhunderts und verteidigt mit Nachdruck die großen Sprachkünstler des 16. Jahrhunderts.

Nominalismus.

I.

Eine gute historische Darstellung vom Streite der Nominalisten und der Realisten, eine Bearbeitung, die der Bedeutung des Stoffes entspräche, gibt es bis zur Stunde nicht; wohl darum nicht, weil man geneigt ist, den ganzen gewaltigen Streit für ein scholastisches Gezänke zu halten, welches uns, tausend Jahre nach seinem Ausbruch, nichts mehr angehe. Ich will mit unzureichenden Mitteln nur zu zeigen versuchen, daß der Streit zwischen Nominalisten und Realisten bis zu diesem Tage nicht aufgehört hat, daß er nur immer neue Formen annahm, sich immer über neue Wissensgebiete ausdehnte. Ich will kurz zeigen, daß der Streit zwischen Nominalisten und Realisten ursprünglich die alte Logik betraf; daß er dann mit der äußersten Heftigkeit in der Theologie tobte, als die Scholastik die Logik in den Dienst der Kirche zwingen wollte; daß der Nominalismus endlich dazu führte, zum ersten Male psychologische Fragen zu stellen, und so den Kampf auf das neue Gebiet der Psychologie hinüberführte; ich will ferner darauf hinweisen, daß noch jüngst, als man für und gegen den Darwinismus stritt, der alte Streit sich der Biologie bemächtigt hatte; und daß die Erkenntnistheorie, wenn sie Sprachkritik sein will, zu dem alten Streite zwischen Nominalisten und Realisten Stellung nehmen muß.

Im voraus möchte ich bemerken, daß ich die alte Bezeichnung *Nominalismus* beibehalte, weil dieses Wort noch leicht verständlich ist; wir sprechen ja auch von Nominal*definitionen*, vom Nominal*werte* (einer Aktie), von einem Nominal*adel*, wenn wir sagen wollen, daß die Definition, der Wert, der Adel nur in einem Namen, nur in einem Worte bestehe und mit der Sache, mit den wirklichen Vorrechten des Adels, mit dem Börsenwerte oder der Kaufkraft der Aktie nichts zu tun habe[1]). Weil aber das Wort Realismus in den letzten Jahrhunderten zu einem Gegensatz von Idealismus geworden ist und so fast genau das Gegenteil von dem

[1]) In der ersten Zeit des Kampfes drückte man sich so aus: die Dialektik oder Logik werde von den Modernen *(moderni) in voce* (nominalistisch) gelehrt, von den alten Meistern *in re* (realistisch). Als der Wortrealismus des hl. Thomas gesiegt hatte, klangen alle Bezeichnungen der Nominalisten wie Schimpfnamen; und man nannte sie doch ganz sinngemäß: Moderni, Verbales, Terministae, Connotatistae; harmlos war es, wenn die Wortrealisten sich selbst Veteranen, die Nominalisten Rekruten oder Neulinge (tirones) nannten; auf lokale Studentenpaukereien führt es wohl zurück, wenn die Scotisten zu Oxford sich die Nordischen, die Anhänger Occams sich die Südländer nannten. Bei den vermittelnden Scholastikern, welche die Berechtigung des Nominalismus einsahen, es aber mit der Kirche nicht verderben wollten, suchte man die Universalien oder die Gattungswörter dadurch zu retten, daß man ihnen neue und ungewohnte Namen gab; aus dieser Zeit stammt die eigentlich schon damals unverständliche Neubildung *maneries* (vielleicht in spielerischem Gegensatz zu *materies* erfunden), welches Wort dann über franz. *manière* zu einer so reichen Sippe gekommen ist; die Ableitung des franz. *manière* von dem lat. *manuarius* ist mir nach Laut und Bedeutung bedenklich.

bedeutet, was die Scholastiker unter Realismus verstanden, darum werde ich diesen mittelalterlichen Realismus, der sich dem Nominalismus entgegenstellte, regelmäßig *Wortrealismus* nennen. Und für die *Universalien* oder Allgemeinheiten, unter denen man damals die *genera* und *species* verstand, werde ich einfach *Gattungsnamen* sagen, gelegentlich auch *Gattungswörter*, weil die Grammatik die genera und species längst so übersetzt hat.

Bevor ich aber die Entwicklung des nominalistischen Gedankens von einer kleinen logischen Grübelei bis zu der sprachkritischen Weltanschauung darzustellen suche, möchte ich im voraus einen Irrtum berichtigen, der bei einer flüchtigen Beschäftigung mit der Geschichte des Nominalismus leicht entstehen kann, der übrigens gerade durch meine Auffassung der Entwicklung begünstigt werden könnte; ich meine den Irrtum, nach welchem der Wortrealismus stets mit Geistesknechtschaft und Rückschritt, der Nominalismus mit Freiheit und Fortschritt im Bunde gewesen sei. So einfach und schlank ist der Verlauf der Geschichte fast niemals; auch die einfachen Linien meiner Darstellung würde ich nicht innehalten können, wenn ich die Beziehungen der beiden Sekten zu den kirchlichen und politischen Zeitbewegungen immer im Auge behalten wollte. Zur Warnung für den Leser will ich hier nur daran erinnern, daß die dem modernen Pantheismus so wesensverwandte deutsche Mystik nicht vom ketzerischen Nominalismus, sondern vom orthodoxen Wortrealismus ausgegangen ist, daß der Vorläufer Luthers, Johannes Hus, ein Wortrealist war und daß der vorübergehende Aufschwung des Nominalismus im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts aufs engste an den Kampf zwischen Kaiser und Papst und an die Katzbalgerei zwischen Franziskanern und Dominikanern geknüpft war. Über die beiden letzten Punkte mag man sich aus der Welt- und Kirchengeschichte die Belege holen; der Zusammenhang aber zwischen der deutschen Mystik und dem orthodoxen Wortrealismus ist auch für unser wortgeschichtliches Interesse wichtig. Eckhart, der die deutsche Mystik in seinen deutschen Predigten am schönsten vertritt, glaubte ehrlich auf dem Boden der Wortrealisten Albertus Magnus und Thomas zu stehn; er hat diesen Boden nur in sprachlicher Beziehung verlassen, um sich durch ältere und innigere Worte in die Symbolik des Glaubens leidenschaftlicher hineinfühlen zu können; trotz aller Ketzerei und allem Zweifel an dem Ausreichen der Worte, trotz seiner Sehnsucht nach einer Sprache des Schweigens ist Eckhart niemals in das nominalistische Lager übergegangen. Ist Mystik nur die Sehnsucht, das Unaussprechliche auszusprechen, so ist sie von dem Glauben an die Macht der Worte nicht zu trennen. Ist aber Mystik die fast körperlich empfundene Sehnsucht, das eigene kleine Ich mit dem Andern zu vereinigen, mit dem All oder mit der Gottheit, dann kann die Mystik erst

recht nicht die ältesten wortrealistischen Vorstellungen entbehren, nach denen das Individuum nur dadurch existiert, daß es an der Realität des höhern Begriffs, an der Realität endlich der Gottheit partizipiert. Wir werden eingedenk sein müssen, solche Beziehungen des Wortrealismus im folgenden nicht völlig aus den Augen zu verlieren.

II.

Der Ausdruck für den Gegensatz von Wortrealismus und Nominalismus ändert sich, jenachdem man an den Streit von einem alten oder von einem neuen Philosophen herankommt; zu Beginn des Streites hatte man schon das richtige Gefühl, daß auf der Seite des Wortrealismus die Anhänger Platons standen, auf der Seite des vermittelnden Nominalismus die Anhänger des Aristoteles. Wir würden heute sagen, daß Platon die Transzendenz, d. h. die unerfahrbare Wirklichkeit der *Ideen* lehrte, Aristoteles die Immanenz dieser Ideen, d. h. ihre an den Dingen klebende irdische Wirklichkeit. Nur daß die Zeit, da der Streit im 9. Jahrhundert zuerst lebhaft wurde, von Aristoteles fast ebensowenig wußte wie von Platon, bei Platon fast nur auf Zitate angewiesen war, bei Aristoteles auf die lateinische Übersetzung einiger weniger Bücher und auf einige glossierende Schulbücher, die der geschichtliche Zufall in Ansehen gebracht und erhalten hatte. Eines dieser Schulbücher hatte die Frage nach dem Wesen der Universalien aufgeworfen; ich darf an dieser Stelle nicht *Gattungsnamen* sagen, weil das moderne Wort die alten Grübeleien nicht verträgt. Der alte Schulfuchs also, Porphyrios, hatte in einer Einleitung zu den logischen Schriften des Aristoteles die Fragen aufgeworfen (aber gar nicht zu beantworten versucht): ob die Gattungsworte nur in unsern Köpfen seien oder Substanzen außerhalb der Köpfe; ob sie körperliche oder unkörperliche Substanzen seien; ob sie von den wahrnehmbaren Dingen losgetrennt seien oder nicht. Diese Stelle des Porphyrios (wie schon der alte Brucker wußte, wie also Cousin und Loewe nicht erst zu beweisen brauchten), eine hingeworfene Frage also, wurde vierhundert Jahre lang in dem Streite der Wortrealisten und der Nominalisten hin- und hergezerrt; die Formeln, auf welche der Streit die drei am deutlichsten zu definierenden Antworten brachte, lauteten bekanntlich: universalia *ante* rem, *in* re, *post* rem. Der extreme Wortrealismus sagt: die Gattungsnamen waren *vor* den Einzeldingen da; der extreme Nominalismus sagt: die Gattungsnamen sind *hinterher* aus den Dingen abstrahiert worden; der vermittelnde Standpunkt sagt: den Gattungsnamen entspricht etwas Wirkliches *in* den Dingen. Besser vielleicht als durch die hergebrachte Dreiteilung ante rem, in re und post rem wird die Verschiedenheit der Betrachtung ausgedrückt durch die (vielleicht arabische) dreifache Formel: *ante multa, in multis, post multa.*

In den bekannten ältern Formeln

(*ante rem* etc.) verrät es sich, daß der Wortrealismus den ganzen Streit zu einer metaphysischen Frage machen wollte; wir werden gleich erfahren, aus welchen theologischen Gründen er so weit ausholen mußte. Der Fehler des Nominalismus war es von Anfang an, daß er sich zum Betreten des metaphysischen oder ontologischen Bodens überhaupt verführen ließ, daß er — da ihm nun einmal die letzten erkenntnistheoretischen Konsequenzen zu ziehen versagt war — nicht in den Schranken der Logik ausharrte. Hier, innerhalb der Logik, war seine Stellung unangreifbar. Schon die Berufung auf das vermeintliche Axiom, die Wesenheiten (*entia*) seien ohne Not nicht zu vermehren, mußte nach den Gewohnheiten des damaligen Schulbetriebs die Gegner in Verlegenheit bringen. Den Ausschlag gab aber der andere lateinische Schulsatz: *res de re non praedicatur*; nur ein Wort, ein Begriff, nicht aber ein reales Ding lasse sich von Etwas aussagen. Denkt man bei den Universalien an unsere Gattungswörter oder Gattungsnamen, so leuchtet die Wahrheit dieses Axioms für alle Schulbeispiele der alten Logik sofort ein; das Prädikat wird durch genera und species ausgedrückt, die also für diesen logischen Gebrauch nur Worte, Begriffe, und keine Dinge sind; es ist leicht, diese Auffassung vom Prädikate auf die Fälle auszudehnen, wo das Prädikat durch ein Verbum oder durch ein Adjektiv ausgedrückt wird.

Hält man das fest, daß die Wortrealisten eben die Worte, mit denen sich die Nominalisten nur als Grammatiker und Logiker beschäftigen wollten, als die Zeichen, und zwar als die adäquaten Zeichen der höhern und der höchsten Wesenheiten auffaßten, so wird man die Hitze des ganzen Streites besser begreifen. Es ist nicht erwiesen, daß Roscelinus wörtlich gelehrt habe, die durch Gattungsnamen ausgedrückten Wesenheiten seien nichts als Lufterschütterungen durch eine Menschenstimme; aber irgend etwas dergleichen hat Roscelinus gewiß behauptet, und er durfte sich dabei auf die Meinung der alten Schulbücher, besonders auf die Meinung von Martianus Capella berufen. Noch war die Zeit nicht reif für die psychologische Frage: wenn der Gattungsname nur ein zusammenfassendes Wort für die Ähnlichkeiten in den Dingen ist, wie entsteht dieses Wort im Menschengeiste? Und schon gar nicht reif war die Zeit für die Frage der Biologie: wenn die Gattungsnamen und die Artnamen nur Sammelworte für ähnliche Individuen sind, wie entsteht diese Ähnlichkeit der Individuen, wenn man nicht vorherige Muster im Verstande des Schöpfers annimmt?

Die Klärung durch solche Fragen war der Zeit vom 9. bis zum 14. Jahrhundert nicht möglich. Die Kämpfer redeten aneinander vorüber, weil sich in eine Sache der Grammatik und Logik die allerwichtigsten Wertbegriffe mischten. Anselm von Canterbury mußte sein Gebäude des ontologischen Gottesbeweises zusammenstürzen fühlen, wenn an der

Realität der Gattungsnamen oder der Gattungswörter gezweifelt wurde. Man achte genau auf die Worte dieses Anselm, eben an jener Stelle, da er den Nominalisten die Ketzerei vorwirft, die durch Gattungsnamen ausgedrückten Wesenheiten seien nichts als Lufterschütterungen durch die menschliche Stimme. Er sagt: „Illi nostri temporis dialectici, immo dialectices haeretici, qui non nisi *flatum vocis* putant esse universales substantias; qui colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animas.“ Die von Anselm gewählten Beispiele wenden sich gegen den vermittelnden Standpunkt (*in re*), während der Hauptvorwurf den extremen Nominalismus (*ante rem*) treffen will. Wenn Farbe nur an den Körpern haftet, wenn Weisheit nur an den Seelen, dann könnte man ja die Existenz der Farbe, die Existenz der Weisheit nicht beweisen und nicht glauben; und weil an der Realität solcher Abstraktionen der Beweis für die Existenz Gottes hängt, darum müssen die Nominalisten bis aufs Blut bekämpft werden. So mag Anselm gedacht haben. Für die streitende Kirche war aber ein anderer Begriff, ein dogmatischer Begriff, noch wichtiger als der Gottesbegriff: die Trinität. Und um dieses Begriffs willen wurde der Kampf gegen die Nominalisten von der ganzen orthodoxen Theologie aufgenommen.

III.

Es kümmert uns hier nicht, wie die Lehre von der Trinität entstanden ist. Die scholastische Theologie fand die Lehre als den wichtigsten Artikel des Glaubens vor und war übrigens zu unhistorisch, um an die Herkunft aus dem Platonismus und dem Neuplatonismus zu denken. Wir können jetzt im allgemeinen sagen, daß die Dogmen als Ausdeutungen der in zwei Jahrhunderten gewordenen Religion langsam so entstanden sind: die ältern und die neuern Kirchenväter glaubten Philosophie zu treiben, da sie die großen Mysterien der Menschwerdung Gottes, der Transsubstantiation und der Dreieinigkeit in griechischen Worten auszudrücken suchten. Die Dogmen entstanden in der Weise, daß man das Unaussprechliche des Glaubens auszusprechen wagte. Zur Zeit der Scholastik war dieser Denkprozeß längst zu Ende geführt worden, und die Entwicklung der Folgezeit hat etwa drei Stadien durchlaufen: die zum festen Bestand der stabilierten Kirche gewordenen Dogmen sollten zuerst aus der Vernunft bewiesen werden; dann fing man an, zwischen den beweisbaren und den unbeweisbaren Dogmen zu unterscheiden; und endlich kam die Überzeugung zum Durchbruch, daß die Religion und ihre Mysterien mit der Vernunft überhaupt nichts zu schaffen hätten. Diese neuere Entwicklung setzte mit dem Nominalismus ein und daher kam es, daß nicht nur die extremen Nominalisten, sondern auch die Schwächlinge, die nur an dem Widersinn, an dem extremen Wortrealismus zweifelten, sofort als Ketzer in Verruf getan und von Fall zu Fall zu einem

Widerrufe gezwungen wurden. Es gibt keinen noch so gemäßigten Nominalisten, gegen den nicht sofort von der Kirchenbehörde mit äußerster Strenge eingeschritten worden wäre. Schon in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts stellte sich die Schwierigkeit heraus, das Wunder der Transsubstantiation zu begreifen, wenn das Individuum Substanz war, wenn also z. B. dieses von den Sinnen wahrnehmbare Stück Brot eine Substanz war. Ebenso hing die Auffassung von der Erbsünde eng mit dem Wortrealismus zusammen; in dem Gattungsnamen Mensch schien den Orthodoxen die ganze Menschheit enthalten, nicht nur sprachlich, sondern auch substanziell; der erste Mensch begriff die ganze Menschheit in sich, nicht begrifflich, sondern wirklich; aus dieser wortrealistischen Auffassung des Artbegriffs bewiesen die Scholastiker sogar die Unmöglichkeit einer Erlösung der gefallenen Engel: die Engel bilden keine *Art*. Die Erbsünde haftet an der Substanz des ersten Menschen; an dieser Substanz partizipieren dann alle spätern menschlichen Individuen.

Diese abstruse Sprache des scholastischen Wortrealismus wird uns vielleicht weniger befremdlich erscheinen, wenn wir uns der oben zitierten Stelle aus der Polemik Anselms noch einmal erinnern, und uns an die Vorstellung gewöhnen, daß die wortrealistischen Sprachgewohnheiten auch die Phantasie der damaligen Menschen beeinflußt haben. Anselm konnte es gar nicht verstehen, daß die Weisheit nur eine Eigenschaft der Seele, nicht eine Person für sich sein sollte. Weisheit, Gerechtigkeit, Güte waren der Zeit keine Eigenschaften, keine blassen Allegorien, sondern wirkliche Personen. Vielleicht hilft uns das übrigens, die für unsern Geschmack ungenießbaren Dramen des spätern Mittelalters, die sogenannten Mysterien, besser zu würdigen, in denen Tugenden und Laster als handelnde Personen auftreten; der Wortrealismus der Zeit machte in seiner Phantasie vielleicht keinen so großen Unterschied wie wir zwischen dem Individuum Cäsar und dem Gedankending Herrschsucht, der substantia rationalis.

Noch Abaelard, der wohl heimlich immer Nominalist geblieben war, glaubte sich mit der Kirche dadurch abfinden zu können, daß er die drei Personen der Trinität als die drei Attribute einer einzigen Gottheit auffaßte, als Macht, Weisheit und Güte; das wäre trotz der Berufung auf Augustinus Ketzerei gewesen, wenn die Zeit unter diesen drei Attributen nicht wortrealistisch drei Personen verstanden hätte. Als der eigentliche Feind der Trinitätslehre wurde denn auch nur der konsequentere Roscelinus angesehen, der einstige Lehrer und spätere Widersacher Abaelards, eben der Roscelinus, der (1092) seine Dreigötterei widerrufen mußte, und mit dessen Unterdrückung der Nominalismus vernichtet schien. Roscelinus hat offenbar gelehrt: daß nur Individuen wirklich existieren, daß die drei Personen der Gottheit Individuen sind, daß es also drei

Götter gibt, nur daß der Sprachgebrauch der Kirche diese Ausdrucksweise verbietet. Diese nominalistische Kritik der Trinitätslehre, gegen die sich Anselm empörte und die dann durch Thomas definitiv ausgetilgt schien, ist einfach genug; ich gestehe, daß der Streit um die Worte Person, Substanz usw. viel komplizierter ist, aber dieser Streit wurde damals ohne jede Kenntnis der Wortgeschichte geführt, und es könnte uns darum nicht fördern, näher auf ihn einzugehen. Nur das sei noch erwähnt, daß in diesem Wortstreit es auch einem Wortrealisten nicht erspart blieb, der gleichen Ketzerei, nämlich der Dreigötterei, verdächtig zu werden. Es war Gilbert de la Porrée, der um die Mitte des 12. Jahrhunderts die verzwickte Lehre aufstellte, der Eine Gott wäre die Gottheit, die forma, qua tres personae informentur. Man erinnert sich, daß nachher auch Eckhart zwischen Gottheit und Gott stark unterschied: „Gott wirket, die Gottheit wirket nichts.“ (Vgl. Art. *Persönlichkeit.*)

Der Nominalismus auf dem Gebiete der Theologie schien vernichtet und war es eigentlich auch; denn als Wilhelm von Occam ihn in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts erneuerte, kümmerte er sich viel weniger um die Theologie. Er will alle Glaubenssachen der Tradition und der Autorität der Bibel überlassen; vielleicht ist diese Berufung auf die Bibel schon eine neue Ketzerei, vielleicht ist sein Lob des Willens, der das Unbeweisbare glauben wolle, ironisch gemeint.

IV.

Ich habe gesagt, daß der Nominalismus zum ersten Male eigentlich psychologische Fragen stellte und so den Streit auf das neue Gebiet der Psychologie hinüberführte. Begriffe oder Worte, mit denen die heutige Psychologie sich immer noch beschäftigt, waren natürlich auch dem Altertum nicht fremd; Bezeichnungen für die Wahrnehmungsarten der Sinnesorgane, für die Wollungen und für die Leidenschaften der Menschen, auch für die auffallendsten Erscheinungen der Gedankenarbeit gab es schon in der naiv-realistischen Sprache primitiver Völker. Aber eine Psychologie in unserem Sinne besaß Aristoteles noch nicht, und die psychologistischen Versuche der Stoiker wurden im frühen Mittelalter wieder vernichtet. Besonders durch die Schuld des Wortrealismus, der ja die Gattungswörter zu Wesenheiten machte, also Gedankendinge oder psychische Produkte zu ontologischen Dingen verwandelte. Wenn Gattungsnamen und Eigenschaften wirkliche Dinge waren, dann konnte die Logik blühen und die Psychologie mußte verkümmern; in Wahrheit erschiene uns der Schulbetrieb der mittelalterlichen Logik gar nicht mehr so tot und unfruchtbar, wie er uns erscheint, wenn wir uns nur in die wortrealistischen Vorstellungen zurückversetzen könnten. Nach der Phantasie jener Zeit — ich glaube nicht zu übertreiben — wirkten die Begriffe eines Satzes aufeinander nicht weniger körperlich, als für uns chemische Stoffe aufeinander wirken; und aus der Synthese kam

das Prädikat des Schlußsatzes heraus, fast wie der neue Stoff im chemischen Laboratorium. Es war nun ein gemäßigter Nominalismus, der sogenannte *Konzeptualismus*, der den Streit dadurch zu schlichten hoffte, daß er sagte: die Gattungsworte sind weder als Wirklichkeiten *früher* als die Individuen, noch sind sie *später* als die Individuen Wirklichkeiten; sie sind aber auch nicht leere Lufterschütterungen, sie sind vielmehr Begriffe eines Verstandes (conceptus mentis). Es würde zu weit führen, wenn ich untersuchen wollte, wie weit Abaelard, dem seine französischen Landsleute die Erfindung oder Entdeckung dieses Konzeptualismus zuschreiben, die Tragweite seiner Formel erkannte. Genug daran, daß mit dieser Formel der Psychologismus in die Welt gesetzt war, der nachher unter dem Einflusse der Engländer unsere Weltanschauung umgestalten half. Das Wesentliche war, daß der Wortrealismus immer nach der Wirklichkeit der Gattungswörter gefragt hatte und auf ihre Wirklichkeit den Beweis ihrer Wahrheit gründete; jetzt aber kam es langsam in das Bewußtsein der Nominalisten, daß Wahrheit von Worten oder Begriffen gar nicht ausgesagt werden könnte, sondern nur von Urteilen, also — wie wir das heute ausdrücken würden — von einer psychischen Tätigkeit. Noch war eine psychologische Antwort nicht gefunden, aber einer psychologischen Fragestellung konnte man bald nicht mehr ausweichen. Die Nominalisten erklärten die Gattungsnamen für bloße Wörter oder Begriffe, für Begriffe eines Verstandes; waren diese Begriffe nicht *vorher* in dem menschenähnlichen Verstande Gottes, entstanden sie vielmehr *nachher* im menschlichen Verstande, also in einem Vermögen der Psyche, so lag die Frage nahe: *wie* entstehen diese Begriffe. Die psychologische, die erkenntnistheoretische Frage mußte gestellt werden.

Siebeck hat in seinem Aufsatze „Zur Psychologie der Scholastik" (Archiv f. G. d. Phil. I, 375 und 518) auf den Einfluß hingewiesen, den die naturwissenschaftlich besser geschulten Araber auf diese Entwicklung nahmen; Avicenna und nach ihm Averroës führten den Konzeptualismus durch, den Abaelard deutlich auszubauen zu vorsichtig gewesen war, oder den wir vielleicht nur in seine tastenden Worte hineinlegen. Dabei darf nicht verschwiegen werden, daß die Araber keine konsequenten Nominalisten waren, daß sie die Gattungswörter zunächst im göttlichen Verstande entstehen ließen, um sie nachher zum zweiten Male in der psychologischen Wirklichkeit des menschlichen Verstandes entstehen zu lassen.

Klar ausgebildet wurde dieser nominalistische Psychologismus erst von Wilhelm von Occam, der allerdings seine Darstellung durch einen obligaten Kampf gegen die logischen und theologischen Wortrealisten für uns fast unlesbar macht. Die Gattungswörter sind nur im menschlichen Verstande zu finden, und auch da nur subjektiv als Vorstellungen (objective), nicht objektiv oder als Sub-

stanzen (subjective). Occam bereitet auf Locke vor, da er fast sensualistisch nur denjenigen conceptus vertraut, die auf intuitive Wahrnehmung zurückgehen; oder auf intuitive Erkenntnis (*intuitiv* immer in der natürlichen Bedeutung eines unmittelbaren Eindrucks) unseres Innenlebens, die uns Begriffe von unsern seelischen Zuständen fassen läßt. Fast wie Locke leugnet Occam schon die Möglichkeit, etwas über das Wesen der Seele, über das Wesen Gottes auszusagen. Mit dieser für seine Zeit vermessenen Lehre ist der Psychologie zum ersten Male ihre Aufgabe gestellt.

V.

Wie die Gattungswörter im menschlichen Verstande entstehen, wie also die Begriffe post rem aus den Ähnlichkeiten in den Dingen abstrahiert werden, das war die neue Aufgabe der Psychologie, die sich selbst nur für eine moderne, nominalistische Logik hielt. Es dauerte lange genug, bis diese Tätigkeit des Verstandes auf das Spiel der Assoziationen zurückgeführt wurde, und bis man die Ähnlichkeit in den Dingen als eine Hauptursache der Assoziationstätigkeit erkannte. Noch dachte niemand daran, die Ähnlichkeit, insbesondere die Ähnlichkeit im Aufbau der Organismen naturphilosophisch erklären zu wollen. Es war schon ein gewaltiger Fortschritt, als Avicenna die drei Formeln des Streites um den Nominalismus zusammenfaßte und durch diese Verbindung von Gegensätzen die Anschauung begründete, die eigentlich — wenn man über den Wechsel des sprachlichen Ausdrucks hinwegsehen will — bis zum Durchdringen des Darwinismus herrschend geblieben ist. Das Beispiel von der *Pferdheit*, das Avicenna gebraucht, zeigt deutlich, daß er bei seiner Verbindung der drei Formeln wirklich an die Gattungen und Arten der organischen Welt gedacht hat. Seiner Vorstellung nach waren die Universalien oder Einheiten zugleich ante rem, in re und post rem. Sie waren ante multa in der Weisheit Gottes, wie das Kunstwerk vor seiner Herstellung in der Seele des Künstlers; sie waren ferner in multis, als die relative Ähnlichkeit der Dinge; sie waren endlich post multa als Wahrnehmung dieser Ähnlichkeiten im menschlichen Denken. Die Ähnlichkeiten im Gottesplane waren intellektuell, im menschlichen Verstande waren sie logisch, in den Organismen selbst waren sie natürlich.

Solange nun der Glaube an einen Schöpfungsplan der Biologie ihre Richtung gab, so lange konnte man den alten Wortrealismus und seine Ideenlehre in den Vorstellungen der Wissenschaft wiederfinden; da niemand sich ein Bild davon machen konnte, auf welche Weise der Schöpfer die Organismen seinen Ideen gemäß entstehen ließ, so lief die Sache doch wohl darauf hinaus, daß die einzelnen Geschöpfe an den Gattungsbegriffen oder Ideen partizipierten, die ante multa irgendwie wirklich waren, wenn auch nicht just als Substanzen, so doch als Absichten oder Zwecke Gottes. Der gemäßigte Nominalismus war dieser Anschauung nicht gut ent-

gegenzusetzen, weil die Ähnlichkeiten der Gattungen und Arten doch offenbar nicht erst im Denken der menschlichen Klassifikatoren entstanden waren, post rem, sondern schon in den natürlichen Dingen steckten, in re. Man kann darum von diesem Gesichtspunkte aus Darwins Hypothese, die so wortabergläubisch geglaubt wird, so ausdrücken: sie lehrte den gemäßigten Nominalismus; sie verwarf und vernichtete den Wortrealismus, der die Gattungen und Arten zu zweckmäßigen Ideen eines menschenähnlichen Verstandes gemacht hatte.

Die Kritik des Darwinismus hat die Begriffe Anpassung und Vererbung genauer untersucht, von Darwin selbst zu einer solchen Untersuchung stark gemacht; sie hat aber auch den Zweckbegriff aufmerksamer betrachtet und ist jetzt zu der Überzeugung gelangt, daß die mechanistische Weltanschauung, der doch auch der konsequente Darwinismus huldigte, die irgendwie vorhandene Zweckmäßigkeit der Organismen nicht zu erklären vermag, daß wir erst den Zweckbegriff verstehen müssen, besser als bisher, bevor wir etwas darüber ausmachen können, wie die Ähnlichkeiten in die Organismen hineingekommen sind. Wir müssen den Inhalt der Grundbegriffe (Gesetz, Zweck, Leben, Anpassung, Vererbung, Form) prüfen, bevor wir den alten Wortrealismus wieder einmal, d. h. bis zu seinem Wiederaufleben für abgetan erklären dürfen; und diese Prüfung der Begriffe kann nur ein kritischer Nominalismus leisten, der sich nicht darauf beschränkt, die Entstehung der Gattungswörter im Denken und die Entstehung der Ähnlichkeiten in den Organismen erklären zu wollen, der vielmehr fragt: wie können wir durch die Gattungswörter über die Erkenntnis von Individuen hinaus gelangen? Welchen Sinn, welchen Inhalt haben die Gattungswörter noch für uns? Gelingt es uns, diese Frage, deren Beantwortung in Worten kaum möglich sein wird, wenigstens zu präzisieren, so hat sich der alte Nominalismus zu einer Kritik der Sprache entwickelt.

VI.

Ich habe oft daran erinnern müssen (vgl. besonders Art. *Griechisches Denken*), daß die Logik des Aristoteles und auch seine Kategorienlehre eine mißverstandene Grammatik war, daß darum die Sprachphilosophie der Alten kaum über ihre unfertige Grammatik hinausgelangen konnte. Der Wortrealismus des Mittelalters mußte noch tiefer in Wortaberglauben versinken, weil die Logik und die Kategorienlehre da in den Dienst einer Theologie gezwungen wurde, welche gemütlich entstandene Glaubenssätze durchaus mit dem Verstande beweisen sollte. Gegen diese Afterlogik empörte sich der radikale Nominalismus Roscellins zunächst in einer Art von Sprachverzweiflung; aber auch der gemäßigte Nominalismus (universalia in re) von Abaelard und Occam arbeitete an einer Sprachphilosophie, die das griechische Denken bedeutsam übertraf. Schon Abaelard und seine Schüler, ja eigentlich schon Boëthius, hatten darauf hingewiesen, daß die

Worte gerade darum, weil ihnen keine Körper, sondern nur Gedankendinge entsprächen, erst zu Aussagen gebraucht werden können; man gelangte schon damals zu der Ketzerei, daß die Existenz solcher Gedankendinge im Kopfe oder in der Sprache kein Beweis wäre für die Existenz von dem, was die Gedankendinge subjektiv bezeichnen wollen. Occam führte diese Sprachphilosophie noch weiter aus, weil er, der Franziskaner, noch viel weniger als Abaelard das Bedürfnis fühlte, die gemütlichen Sätze des Glaubens sich oder dem Volke verstandesmäßig zu beweisen. Er benützte die ersten Regungen des Psychologismus, diesen auf die Logik und auf die Sprachphilosophie anzuwenden. Ihm sind die unmittelbaren Wahrnehmungen (die er noch nicht als intellektuell erkannt hatte) die erste Erkenntnis; die Auffassung oder die bewußte Apperzeption eines Einzeldings ist ihm schon die erste Abstraktion; diese Apperzeption werde niemals ohne einen Akt der Repräsentation vorgenommen, ohne ein äußeres Zeichen, wie der Seufzer ein Zeichen des Schmerzes sei. Die Gattungswörter, mit denen wir eine Anzahl ähnlicher Einzeldinge bezeichnen, sind also Zeichen von Zeichen; er hätte strenger sagen müssen: Zeichen von Zeichen von Zeichen.

Ich bin auf ganz anderem Wege zu der Lehre gekommen, daß die Sprache auf metaphorischem Wege entstanden ist, daß sie bildhaft ist, die meisten Wörter Bilder von Bildern sind (vgl. Kr. d. Spr. II, 465ff.). Ich möchte nun hinzufügen, daß mit der Entstehung der Sprache aus Metaphern zwar zunächst die äußere Sprachform gemeint war, daß aber natürlich die innere Sprachform oder der Sprachgebrauch mitverstanden werden mußte. Die Worte sind ja nichts ohne ihren Bedeutungsgehalt. Das scheint mir nun der Fortschritt einer Sprachkritik über den Nominalismus hinaus, daß der alte Nominalismus noch keinen historischen Sinn hatte, keinen Sinn für die Entstehung einer Sprache und ihrer Wortgehalte, daß der Nominalismus also die wesenhafte Unzulänglichkeit der Sprache für die Welterkenntnis nicht einsehen konnte; er sah nur die praktische Unzulänglichkeit der Sprache für die Aufgaben der Theologie. Und doch haben wir es dem englischen Nominalismus zu danken, daß durch ihn zunächst die psychologischen und dann — ein halbes Jahrtausend später — die biologischen Fragen gestellt wurden, die uns noch heute beschäftigen. Auf den sprachkritischen Satz Occams, daß nicht die Dinge, sondern nur die Sätze wißbar sind, möchte ich mich nicht berufen, weil ich nicht zu sagen weiß, ob so viel Wissensresignation darin steckt, wie ich hineinlege.

Die Weiterentwicklung des englischen Nominalismus hat uns nun so weit geführt, daß wir sehr viele Begriffe der Schulphilosophie als Scheinbegriffe erkannt haben; nicht nur Begriffe, die der offenen oder heimlichen Theologie angehören, wie Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, sondern auch die vermeintlichen Grundlagen alles wissenschaftlichen Den-

kens, wie Ursache, Gesetz. Fast jedes Stück dieses Wörterbuchs strebt die Befreiung von solchen Scheinbegriffen an, die auf dem Wege des Bedeutungswandels durch Metaphern und besonders durch Analogien entstanden sind.

Ich habe nun an dieser Stelle zu fragen, ob auch die Gattungswörter der Biologie solche Scheinbegriffe sind oder nicht. Ich halte mich da am besten an den vielumstrittenen Artbegriff.

Vom Standpunkte des Streites um den Nominalismus könnte man es so ausdrücken, daß die Kirche und die Gemeinsprache die Arten als Wirklichkeiten ansehen, als etwas ante rem; daß die konsequenten Darwinisten den Artbegriff für vernichtet betrachten, ja ihm sogar die Existenzberechtigung im Denken, post rem, absprechen; die Kirche und die Gemeinsprache sind wortrealistisch, die um Häckel gehen noch über den alten Nominalismus hinaus. Darwin war nicht so unvorsichtig wie seine Parteigänger; er wollte die Entstehung der Arten erklären, die Ähnlichkeiten in re. Ich habe schon (vgl. Art. *Art*) gezeigt, daß der Artbegriff aus der Logik in die Biologie gekommen ist und dort nicht mehr die strenge Geltung hat wie in der Logik. Könnten wir uns von Zeit und Raum loslösen, aber nur dann, so wäre auch ein Auslöschen des Artbegriffs vorstellbar. Ich präzisiere nun die Frage nach dem Sinne der Gattungswörter so: was ist an dem Artbegriffe für uns noch wirklich, seitdem uns die Blutsverwandtschaft der Arten denkbar geworden ist?

Wir nennen das Einzelding eine Einheit und glauben natürlich Gründe dafür zu haben; in der Wirklichkeitswelt gibt es nur diese Einzeldinge oder Individuen. Post rem nennen wir aber auch die ähnlichen Organismen Einheiten und sehen in ihnen Gedankenindividuen, von denen wir wissen, daß sie in der Wirklichkeitswelt nicht leben. Wie aber, wenn auch die Individuen nur post rem, nur in unserem Denken Einheiten wären? (vgl. Art. *Einheit*) Dann wären am Ende vielleicht die Arten und Gattungen nicht weniger wirklich als die Individuen, und wir müßten nach einem Streite von tausend Jahren eingestehen, daß der Nominalismus nur in der Negation siegreich war gegen den kirchlichen Wortrealismus des Mittelalters, daß der Nominalismus aber positiv nichts zur Welterkenntnis beigetragen hat. Eine Erschütterung der Luft, die nur als Reaktion gegen den frechabergläubischen Wortrealismus einen Sinn hatte. Fast möchte ich mit Goethe sagen: „Auf groben Klotz den groben Keil, auf einen Schelmen anderthalbe."

normal. — Von den lateinischen Wörtern *norma*, (Winkelmaß) und *regula* (Richtholz, Lineal), die beide bildlich die Bedeutung einer Vorschrift, eines Grundsatzes angenommen hatten, waren schon im alten Latein die Adjektive *normalis* und *regularis* gebildet worden. Während aber *regulär*, *regelmäßig* und ähnliche

Worte ihre Bedeutung in bescheidenen Grenzen hielten, machte *normal* und gar *normativ* den Anspruch darauf, dem menschlichen Handeln Gesetze vorzuschreiben. Man könnte sagen: die Gesetzeswissenschaften beschäftigen sich mit dem Geschehen, an welchem die Menschen Regelmäßigkeiten beobachtet haben; die Normenwissenschaften oder die normativen Wissenschaften beschäftigen sich mit dem Geschehen, welches erst unter Regeln gebracht werden soll. Die ersten lehren, was ist; die zweiten, predigen, was sein soll. Wenn man nur zu sagen wüßte, worin der Unterschied zwischen Regeln und Normen besteht.

Irgend ein besonderer Ausdruck für die Regeln des menschlichen Handelns wäre ja ganz berechtigt, wenn man die Mittel zu einem Zwecke darunter verstünde; und glaubte man an einen absoluten Zweck, so könnte man am Ende auch den Mitteln zu diesem Zwecke, also den Regeln oder meinetwegen den Normen einen (sit venia verbo) verhältnismäßig absoluten Wert beilegen. Immer aber wäre die Vorfrage zu erledigen, ob dieses normative Geschehen nach absoluten Zwecken in der Wirklichkeitswelt vorkomme; denn Wissenschaft hätte, worauf schon Simmel hingewiesen hat, überall nur die Aufgabe, Gesetze zu finden, nicht Gesetze zu geben. Das gilt für die Ästhetik wie für die Moral.

Aber auch das bescheidenere Wort *normal* hat den Anspruch erhoben, etwas Mustergiltiges zu bezeichnen. (Normalschule.) In Wahrheit sagt *normal* nicht mehr als *durchschnittlich*; und *Durchschnitt* in diesem figürlichen Sinne wurde auch früher allgemein durch *Mittel* ausgedrückt. Es weist auf einen bedenklichen Gegensatz hin, daß die Gesetzeswissenschaften oder die Ist-Wissenschaften die Regel oder die Norm beim Durchschnittlichen, beim Mittelmäßigen finden, daß die Soll-Wissenschaften die Norm beim Abnormen, beim Übermenschlichen suchen.

Solche Gedanken scheinen mir nicht gefährlich für das, was ist. Nicht einmal für die Moral, die ist. Es gibt graue Mäuse und es gibt weiße Mäuse, es gibt gute Menschen und es gibt böse Menschen; der Sollbegriff ändert nichts daran. (Vgl. Art. *Sollbegriff*.)

Not. — Nur im Deutschen haben wir aus dem gleichen Stamme zwei verschiedene Worte, *Not* und *Notwendigkeit*, für die Begriffe *Mangel* und *Zwang*; französisch nécessité und englisch necessity kann beides bedeuten. Das Wort *notwendig* findet sich bei Luther noch nicht. *Notwendigkeit* im philosophischen Sinne wird erst im 18. Jahrhundert üblich; anstatt *Notwendigkeit* im Sinne des Erforderlichen sagte man früher *Notdurft*, anstatt *notwendig* im Sinne von *zwingend* sagte man früher *nötig*. Auch für die philosophische Wortgeschichte ist es nicht uninteressant, daß in Redensarten wie *eines ist Not* ursprünglich *eines* ein Genetiv war, später selbst vom Sprachgefühl eines Goethe für einen Nominativ genommen wurde, so daß

not adjektivischen Charakter erhielt und die Redensart sich in der Form festsetzte: *es ist not.*

Wir werden (vgl. Art. *Notwendigkeit*) sogleich erfahren, daß der negative Begriff Notwendigkeit die unzerreißbare Kette des Kausalgeschehens ausdrückte. Was muß, geschieht. Dem gegenüber haben die Menschen sich immer von einem unvorstellbaren Gesetzgeber abhängig gefühlt und diese Abhängigkeit in einem Sollbegriffe verdichtet: was soll, das muß geschehen. In den Gebieten der Ästhetik und der Moral will der Sollbegriff herrschen.

Gegen den Sollbegriff in der Kunst hat seit jeher praktisch jeder freie Künstler, hat seit einigen Jahrzehnten theoretisch auch die Kunstschreiberei rebelliert. In Stoff und Form der künstlerischen Darstellung wird mehr und mehr begriffen, daß die wahre Freiheit in der Anerkenntnis der Tatsache besteht: der Künstler *darf* schaffen, was er schaffen *muß*; er *soll* nur schaffen, was er schaffen muß. Die Not, im Sinne des Mangels am Notdürftigen, zwingt freilich oft zu dem, was künstlerisch nicht notwendig wäre. Aber diese Not ist auch, wie in der Kulturgeschichte, die Antreiberin zu jedem Fortschritt gewesen.

In der Moral, für den gewissenlos handelnden Menschen, will man den Sollbegriff nicht preisgeben, den Stützer von Thron und Altar. Nur gerade auf demjenigen Gebiete des Handelns, das täglich einer begrifflichen Kritik unterworfen wird, auf dem Gebiete des Rechts, hat man die Härte des Sollbegriffs, des unmenschlich kategorischen Imperativs, altjüngferlich genug gemildert durch die Begriffe des Notrechts, des Notfalls, der Notwehr. Die Menschen sind so frei, von dem Notrechte einen viel ausgiebigeren Gebrauch zu machen, als die Juristen gestatten.

Notwendigkeit. — Ich habe öfter davor gewarnt, die beiden Begriffe *Notwendigkeit* und *Gesetzmäßigkeit* miteinander zu verwechseln; Gesetzmäßigkeit oder Gesetzlichkeit ist die wohlfeile Anerkennung der Tatsache, daß wir da und dort in der Wirklichkeit Gesetze gefunden haben, d. h. ökonomische Zusammenfassungen von Erfahrungen; der Glaube an die Notwendigkeit ist eine die Erfahrung gern leitende Überzeugung, ein Dogma, das freilich durch kühnen Analogieschluß wieder aus der Erfahrung abgeleitet ist. Ich will nun zu zeigen versuchen, daß die Notwendigkeit am letzten Ende ein negativer Begriff ist, genau so wie der Gegenbegriff Zufall, und daß die Gesetzmäßigkeit nur auf dem Gebiete des positiven Wissens zu suchen und zu finden ist. Husserl hat neuerdings objektive Notwendigkeit und objektive Gesetzlichkeit für identisch erklärt; wenn ich nur wüßte, wie Notwendigkeit, eine menschliche Betrachtungsweise der Wirklichkeit, jemals objektiv werden kann.

Ich habe (Kr. d. Spr. III S. 579 ff.) darzustellen mich bemüht, daß der unklare Zufallsbegriff historisch zuerst einer anthropomorphischen Absicht, dann einer metaphysischen

Wesentlichkeit, endlich einer wieder anthropomorphischen Notwendigkeit entgegengesetzt wurde; und daß in dem Begriffe Notwendigkeit, der leicht mit dem Fatum vertauscht wurde, doch wieder die Absicht eines menschenähnlichen Wesens versteckt war (vgl. auch Art. *Zufall*). Hier aber möchte ich den Ton besonders darauf legen, daß der Notwendigkeitsbegriff wieder historisch durch Negierung eines ältern Glaubens entstanden ist, des Glaubens an den Eintritt von Wirkungen ohne ihre Ursache. Dieser alte Glaube heißt Fetischismus, wenn die Wirkung ohne zureichenden Grund von armen Teufeln erwartet wird, deren Seelensituation uns völlig fremd ist; derselbe Glaube heißt unter uns ein Aberglaube, wenn bildungsstolze Menschen zusehen müssen, daß vom Gesundbeten Wirkungen erwartet werden. Ich brauche wohl nicht erst zu sagen, daß nur *wir* im Fetisch und im Beten keinen zureichenden Grund sehen, daß aber der Fetischneger und unsere gläubigen Landsleute die unausweichliche Verknüpfung von Ursache und Wirkung deutlich zu sehen glauben. Der Glaube oder das Dogma unserer Zeit leugnet Wirkungen ohne zureichende Ursachen und hat für diese negative Überzeugung eine ganze Reihe von positiven Ausdrücken, die alle zu den ewigen Wahrheiten unseres besten Wissens zu gehören scheinen. Man nennt diese Wahrheiten auch Gesetze. Ich behaupte nun, daß diese allgemeinsten und weltumfassenden Gesetze, die Fundamentalsätze unserer Naturwissenschaften, so verschieden ihr Ausdruck und ihr Gesichtspunkt ist, alle den gleichen Sinn haben und zwar einen negativen Sinn. Ob man seit Menschengedenken von der Notwendigkeit spricht, von dem Kausalitätsgesetz, ob man seit 400 Jahren vom Gesetze der Trägheit spricht, seit 100 Jahren von der Erhaltung des Stoffs, seit 50 Jahren von der Erhaltung der Kraft, immer ist nur gemeint: der alte Glaube an Wirkungen ohne natürliche Ursachen ist nicht mehr wahr. Würde man statt Kausalitätsgesetz, genauer und richtiger Kausalitäts*bedürfnis* sagen, so käme deutlicher heraus, daß es sich nur um eine neue Sehnsucht handelt, um eine neue Überzeugung. Alle diese Formulierungen des Glaubens an eine unzerreißbar Kette der Notwendigkeit drücken eigentlich, immer nur von einem neuen Gesichtspunkte, das neue negative Dogma aus: es gibt keinen persönlichen Gott, es gibt keine Wunder, keine außernatürlichen Ursachen. Die eherne Kette der Notwendigkeit ist unzerreißbar geworden für unsere Vorstellung. Wo immer moderne Menschen sich mit dem alten Gottesbegriff abzufinden gesucht haben, da hat ihr Gott den Charakter der Persönlichkeit abgestreift, ist ein pantheistischer Gott geworden, der trotz seiner Allmacht nie und nirgends die Notwendigkeit durchbrechen kann. Was muß, geschieht. Für wessen Denken der Gottesbegriff noch notwendig ist, weil er ihn glaubt, für den ist dennoch eine freie Einwirkung Gottes auf den Weltlauf unvorstellbar geworden. Darum

besonders ist Spinoza seit Goethe Lieblingsphilosoph unserer Dichter, weil Spinoza das alte hübsche Wort beibehalten und dennoch stärker als irgend jemand vor ihm die eherne Kette der Notwendigkeit erkannt hat. „In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.“ (Eth. I. prop. 29.) Die natura naturata und die natura naturans sind die gleiche Notwendigkeit. Die natura naturans kann kein Wunder wirken, die natura naturata duldet kein Wunder. Ich will an zweien der bekanntesten Wunder deutlich machen, wie das negative Dogma von der Notwendigkeit alles Naturgeschehens uns ein Wunder nicht mehr glauben läßt, ohne daß jedesmal die Unmöglichkeit des Wunders streng zu beweisen wäre; ich denke an den Stillstand der Sonne auf Befehl eines Gottes und an die Auferweckung von Toten.

Von einem Festhalten der Sonne auf ihrer Bahn erzählt nicht nur die jüdische, sondern auch die griechische Mythologie; Jehova ließ die Sonne stillstehen, um dem jüdischen Heere Zeit zu lassen, und Zeus ließ die Sonne stillstehen, um sein Beilager mit Alkmene zu verlängern. Daß die Astronomie jetzt die Erde sich drehen läßt, würde nicht viel an der Vorstellung stören; der Gott könnte die Erde festhalten und so wäre der scheinbare Stillstand der Sonne wieder vorstellbar. Aber alle unsere Kenntnisse von den gesetzmäßigen Bewegungen unseres Sonnensystems widersetzen sich dieser Vorstellung; die Gravitation, die Trägheit, die Erhaltung der Energie überreden uns, daß das Weltall zusammenbrechen müßte, wenn der Lauf eines Planeten gehemmt würde. Das Gesetz von der Erhaltung der Energie macht uns die Vorstellung von einem Stillstand der Erde oder der Sonne vollends ganz unvorstellbar, weil wir uns zu fragen gewöhnt haben, wo denn diese ungeheure Kraft herkommen und wohin sie gehen sollte. Bei dem Stillstand der Sonne ist das Wunder also unvorstellbar geworden, weil es dem Begriffe der Notwendigkeit widerspricht; und diese Notwendigkeit ist jetzt durch Naturgesetze begründet, besser begründet als vor Newton.

Nicht ganz so steht es um die Auferweckung vom Tode, die ebenfalls in vielen Mythologien und Märchen zu finden ist. Wir sind in der Biologie noch nicht zu so strengen Gesetzen gelangt wie in der Mechanik des Himmels. Der strenge Beweis, daß tote Materie nicht lebendig gemacht werden könne, ist noch nicht geführt. Auch das Gesetz der Entropie ist noch nicht so sicher gefaßt, daß man aus ihm die Unmöglichkeit ableiten könnte, den Verlauf des Lebensprozesses umzukehren. Auch ist der *Tod* kein so leicht definierbarer Begriff; der Eintritt des Todes läßt sich nicht mit mathematischer Genauigkeit auf eine bestimmte Sekunde nachrechnen. Und dennoch ist uns auch dieses Wunder nicht mehr vorstellbar, weil es der Notwendigkeit des Naturgeschehens zu widersprechen scheint.

Den Gedanken, daß Notwendigkeit eigentlich ein negativer Begriff sei, hat schon Dühring ausgesprochen, (ich zitiere nach Eisler: Wirklichkeitsphilosophie S. 372): „Unmöglichkeit ist der Kern aller Notwendigkeit, die daher sogar wesentlich einen verneinenden Charakter hat. In aller Notwendigkeit liegt es, daß etwas nicht anders sein kann. Es ist also etwas Einschränkendes vorhanden, in Bezug worauf der gedankliche Zwang statthat.“ Der gedankliche Zwang oder die innere Nötigung ist schon viel früher von den beiden großen Antipoden Hume und Kant als charakteristisch für die Notwendigkeit dargestellt worden; Hume sagt: die Notwendigkeit sei etwas, das im menschlichen Geiste besteht, nicht in den Gegenständen; Kant sagt: nichts geschehe durch ein blindes Ohngefähr und dieser Satz sei ein Naturgesetz a priori. Daß Kant den technischen Ausdruck *a priori* bemüht, der Skeptiker Hume durch *Gewohnheit* zu der Vorstellung von einer Notwendigkeit oder Kausalität gelangen läßt, ändert wenig an dem, worin beide Männer einig waren: beide negieren etwas Positives durch den Begriff der Notwendigkeit.

Die Auffassung der Notwendigkeit als eines bloß negativen Gedankendings scheint mir nicht unwichtig zu sein für unsere Stellung zur Natur. Solange die Menschen die Notwendigkeit sich als eine Kraft vorstellten, sie als Gottheit, als Schicksal, als Fatum personifizierten, solange wurde das kleine Individuum von dieser ungeheuren Kraft erdrückt; die Notwendigkeit war furchtbar. Jetzt ist uns die Notwendigkeit nur noch eine Negation jeder besondern Kraft, jetzt ist sie nichts außer der Natur, zu welcher auch wir gehören. Freundlich, heiter steht uns das Gedankending der Notwendigkeit gegegenüber; und mit seiner heitern Resignation konnte Goethe (der in diesen prachtvollen Versen allerdings wieder Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit miteinander vertauscht) rufen: „Nach ewigen, ehernen großen Gesetzen müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden.“ Und vorher: „Denn unfühlend ist die Natur.“

Nutzen. — Aus der Unklarheit des Sprachgebrauchs ist fast zu vermuten, der Begriff *Nutzen* werde nicht so unphilosophisch sein, wie er aussieht. Am Ende wird die neue Disziplin der Axiologie gut daran tun, die Begriffe *Wert* und *Nutzen* gegeneinander abzugrenzen, oder zuzugeben, daß die Begriffe zusammenfallen, sobald man den Sinn von Nutzen über den gemeinen Nutzen hinaus erweitert und bei *Wert* zwischen dem Werturteil und der Ursache der Bewertung unterscheidet. In der Ästhetik trennt man schon lange die schönen, reinen Künste von den nützlichen oder angewandten Künsten und dem Kunsthandwerk; auch die reinen Wissenschaften werden, sobald sie nützlich werden, zu angewandten Wissenschaften. In der Biologie spricht man neuerdings gern von dem Nutzen der Organe, der Instinkte; ja sogar von der biologischen Nützlichkeit

des Irrtums spricht man. Und vollends in der Moral gibt es eine Schule, die sich selbst die des *Utilitarismus* nennt: die Paten des Wortes, Bentham und Mill, erheben den Utilitarismus über den der allgemeinen Verachtung preisgegebenen Egoismus, indem sie den möglichst großen Nutzen für die Allgemeinheit als Forderung aufstellen; wobei denn der konkrete Staat und die abstrakte Moral recht gut bestehen mögen. Man hat auch den Ausdruck *Universalistic Hedonism* erfunden, um diese Lehre von dem gleichfalls verächtlichen alten Hedonismus zu sondern. Der Erfinder des Wortes *Utilitarismus* (engl. noch schwerfälliger: *Utilitarianism*) war aber weder Bentham noch Mill, sondern John Galt, ein schottischer Novellist, Verfasser der Novelle „Annals of the Parish". Der Glaube aber, daß das Nützliche taugt, Tugend ist, dürfte bei unphilosophischen Menschen so alt gewesen sein wie die Welt; ist bei Denkern älter als das englische Wort. Helvetius (De l'esprit II. 6) führt den Gedanken durch: „Un homme est juste, lorsque toutes ses actions tendent au bien public ... En fait de probité, c'est uniquement l'intérêt public qu'il faut consulter et croire ... L'utilité publique est le principe de toutes les vertus humaines, et le fondement de toutes les législations ... Un homme sort du lit d'une femme, il en rencontre le mari: D'où venez-vous? lui dit celui-ci. Que lui répondre? lui doit-on alors la vérité? Non, dit Mr. de Fontenelle, parce qu'alors la vérité n'est utile à personne. Or, la vérité elle-même est soumise au principe de l'utilité publique." Vorher und noch schärfer Spinoza, darin wie auch sonst ein Schüler von Hobbes (Eth. IV, 20 prop.): Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est suum esse conservare, conatur et *potest*, eo magis virtute praeditus est." Und schon vor zweitausend Jahren stellte der Stoiker Panaitios die Behauptung auf: Nihil utile, quod non honestum, nihil honestum, quod non utile. Nullam pestem majorem in vitam hominum invasisse, quam eorum opinionem, qui ista distraxerint. (Nach Cicero, de off. III, 7.)

Was ist das nun, dem nachzugeben und nachzujagen das gemeine Los der Menschheit ist, und das von ungemeinen Menschen neben die höchsten Begriffe der Sprache gesetzt wird? Wie kann man den Nutzen definieren? Ich finde nur eine befriedigende Definition und sie wird wohl nur wegen ihrer eingestandenen Tautologie befriedigen. Sie stammt von Geulincx: Utile est medium boni; Nutzen ist das Mittel eines guten Zwecks. Da nun aber die Menschen, seitdem sie sprechen können, immer *gut* genannt haben, was ihnen (im weitesten Umfang) nützlich schien, so besagt die Definition wirklich nicht viel mehr als die kleine Weisheit: „Nützlich ist das Mittel zu etwas Nützlichem." Was sich auch auf den allgemeinen logischen Satz zurückführen ließe: Nota notae est etiam nota rei." Ich fürchte, daß diese Tautologie aus der Definition nicht so leicht wird entfernt werden können, daß also der philosophische

Sprachgebrauch sich niemals völlig wird von der Unklarheit der Gemeinsprache entfernen können.

Das Schwanken des Begriffs zwischen hoher und niederer Bewertung mag einige groteske Sprünge des Bedeutungswandels erklären, den das Grundwort von *utilis* erlitten hat (eigentlich *utibilis*, was *brauchbar* ist). *Usus*, der *Gebrauch*, wird so hoch geschätzt, daß Sitte und Recht auf ihn zurückgehen, und daß die seltenen Fälle eines schädlichen Brauches (eine contradictio in adjecto) durch Lehnübersetzungen von *abusus* (*mésus*, *Mißbrauch*) an den Pranger gestellt wurden; aber *usé*, abgenutzt, läßt sich doch von *verbrauchten* Dingen auch auf Sitten, Gesetze, ja auch auf Bräuche übertragen, so daß man das Oxymoron *des usages usés* bilden könnte. (Vgl. Art. *Utilitarier*.)

O.

objektiv (subjektiv).

I.

Das Begriffspaar *Objekt* und *Subjekt* bildet seit dem Ende des 18. Jahrhunderts den Mittelpunkt der Erkenntnistheorie, und ist trotzdem und trotz der übermenschlichen Anstrengungen der deutschen Philosophie nicht so klar herausgearbeitet worden wie das adjektivische Begriffspaar *objektiv* und *subjektiv*. Wobei nicht übersehen werden darf, daß das adjektivische Begriffspaar in keiner der modernen Kultursprachen so festen Boden gewonnen hat wie in der deutschen; bei uns gehört das adjektivische Begriffspaar völlig zur Gemeinsprache der Gebildeten, während es z. B. im Französischen eben erst anfängt, aus der Gelehrtensprache in den Sprachgebrauch der populären Wissenschaft überzugehen; in der sehr interessanten fünften Ausgabe des Dictionnaire de l'Académie française (von 1814; die neuen Worte seit dem Beginn der großen Revolution werden verschämt in einem Anhange mitgeteilt) ist *subjectif* noch gar nicht gebucht, *objectif* nur im Sinne des Objektivglases der Optik und außerdem in einer ganz veralteten theologischen Bedeutung. Dafür erinnert die französische Sprache viel deutlicher als die deutsche an die längst bekannte Tatsache, daß das substantivische Begriffspaar *Objekt* und *Subjekt* seinen Sinn, und zwar vollkommen im Lichte der historischen Zeit, ganz und gar umgetauscht hat, so daß wir *Objekt* nennen, was das Mittelalter und noch eine lange spätere Zeit *Subjekt* nannte, und umgekehrt. Eine Geschichte dieser auffallenden Begriffsvertauschung wäre nur in einer ausführlichen Monographie zu geben, die nach meiner Meinung das überraschende Ergebnis haben würde, daß diese Vertauschung nicht etwa mit dem Bewußtsein einer Umkehrung vorgenommen wurde, daß vielmehr

das Wort *objectum* bis gegen Mitte des 18. Jahrhunderts langsam in die Bedeutung des Außendings, das Wort *subjectum* ebenso langsam in die Bedeutung einer die Dinge wahrnehmenden Person hinüberglitt. Eine ungemein reiche Zusammenstellung der Daten zur Wortgeschichte findet man unter den Überschriften *Objekt* und *Subjekt* in dem „Wörterbuch der philosophischen Begriffe" von Eisler.

Ich möchte mich hier zunächst darauf beschränken, auf die Wichtigkeit hinzuweisen, welche die Grammatik für diese Unterscheidung der Grundbegriffe aller Erkenntnistheorie hatte; ich möchte die Aufmerksamkeit dahin lenken, zu untersuchen, ob nicht die junge Disziplin der Psychologie, da sie sich auch den alten Kategorien der Grammatik zuwandte, zu der Überzeugung kam und kommen mußte: was wir bisher (in der Sprache der Scholastik) als das allein Wahrnehmbare mit dem Worte subjectum bezeichnet haben, das ist im Grunde nur in unserm eigenen Ich vorhanden; wir wollen darum fortan dieses unser eigenes Ich, welches das allein unmittelbar Wahrnehmbare ist, auch fortan das alleinige *subjectum* nennen.

Die Bedeutung der Grammatik für die Vertauschung der beiden Begriffsinhalte erhellt vielleicht deutlich, wenn ich wieder den französischen Sprachgebrauch zu Hilfe nehme. Im Französischen kann heute noch das, was wir *Gegenstand* eines Gedankenganges nennen, sowohl mit *sujet* als mit *objet* ausgedrückt werden, und Littré hat Mühe gehabt, doch noch einen feinen Unterschied im Sprachgebrauche nachzuweisen: man nennt den Gegenstand eines Vortrags oder die Fabel eines Dramas gleicherweise *sujet*, würde aber die moralische These des Dramas doch eher als *objet* bezeichnen. Historisch läßt sich diese Differenz kaum begründen. Aber jeder französische Schüler wird in einem französischen Satze sehr leicht und sicher das Subjekt des Verbums vom Objekte des Verbums unterscheiden können. Es würde zu weit führen, wollte ich nachweisen, daß überall in unserem grammatischen *Subjekt* der Sinn des mittelalterlichen *subjectum*, also der des Gegenstandes steckt, von welchem eine Eigenschaft oder eine Wirkung ausgesagt werden kann.

Das Ich war also zum Subjekte geworden, für den Solipsismus das einzige Subjekt; mit der höchsten Wahrscheinlichkeit nimmt aber mein eigenes Ich an, daß die andern Menschen, welche unmittelbar nur Objekte meiner Wahrnehmung sind, an und für sich eben solche Subjekte sind wie ich; es gab also ebenso viele Subjekte auf der Welt als Menschen. Was mein Ich wahrnimmt, ist individuell subjektiv von dem Standpunkte des Innenlebens, ist objektiv insofern, als ich es als real voraussetze; was alle Menschen wahrnehmen, das ist allgemein subjektiv, vom innerlichen Standpunkte aus, und ist objektiv, insofern es die Menschen als real voraussetzen. Ich werde noch darauf zurückkommen

und zeigen, daß unter der Herrschaft dieser erkenntnistheoretischen Anschauung die Sprache gut daran täte, die Bedeutungsinhalte des Begriffspaares abermals zu vertauschen, d. h. zu dem Sprachgebrauche der Scholastik zurückzukehren.

Ich möchte aber doch auch bemerken, daß die Grammatik nicht das letzte Wort gesprochen hat, daß von einer höheren Warte aus die Begriffe Subjekt und Objekt ineinander übergehen, so wie für den Luftschiffer Berg und Tal zu einer Fläche werden. Für den Schüler der Grammatik haben die beiden Sätze „ich sehe den Baum" und „ich fälle den Baum" eine ganz gleiche Struktur; in beiden Sätzen tritt zu dem aktiven Verbum als Ergänzung ein Ding, an welchem die Tätigkeit ausgeübt wird. Bei dem Wahrnehmungssatze „ich sehe den Baum" ist aber das Verhältnis zwischen Verbum und Objekt ein besonderes. Auch hierin hat die französische Sprache einen Rest des scholastischen Sprachgebrauchs bewahrt; *sujet* kann auch die Ursache einer psychischen Handlung bedeuten. Man nannte nun einst das Subjekt, man nennt heute allgemein das Objekt einer Wahrnehmung dasjenige vorausgesetzte Außending oder Außen-Etwas, das unsere Sinnesorgane oder unser Denken derartig beeinflußt, daß wir ein Etwas außer uns zu setzen uns für berechtigt halten. Nun haben wir aber durch Kant und seit Kant gelernt, daß das Objekt außer uns nicht fertig ist als ein Objekt, daß unsere spezifischen Sinnesenergien erst die Qualitäten hinzufügen oder formen oder doch ordnen, die wir an dem wahrgenommenen Objekte nachher objektiv wahrzunehmen glauben. Es ist also das, was wir objektiv nennen, erst recht subjektiv, allgemein subjektiv. Und der Satz „ich fälle einen Baum" ist ebenso gebaut wie der Satz „ich sehe einen Baum", in einem ganz andern Sinne als ein Schüler der Grammatik sich träumen läßt.

Das Weltproblem, welches eigentlich seit Menschengedenken und neuerdings wieder seit dem Streite zwischen Idealismus und Realismus die Geister beschäftigt hat, das Problem nämlich, wie wir zu der Annahme von Objekten außer uns gelangen, — dieses immer ungelöste Problem scheint mir dadurch, daß wir die Objekte scharf als bloß die einen Bedingungen unserer Wahrnehmungen auffassen — während die andern Bedingungen *in* uns liegen — eine etwas veränderte Fragestellung zu gestatten. Subjekt und Objekt (nach dem heutigen Sprachgebrauch) gehören beide der unwirklichen, der substantivischen Welt an; und gerade das Adjektivische an den Objekten, das Wirkliche, ist für uns subjektiver Natur geworden. Ist aber das Objekt die Bedingung oder die Ursache für die Betätigung von Kräften, so scheint jetzt die neue Fragestellung möglich: auf welcher Stufe der Reihe von Objekten (die wir dabei naiv als wirklich voraussetzen) sind diese Objekte Ursachen einer Betätigung von Kräften? Ich meine das so: für das Tier sind gewiß Ob-

jekte da, noch viel realer vielleicht als für den philosophierenden Menschen; es ist aber fraglich, ob für die Pflanzen, für die Stoffe oder gar für die mechanischen Kräfte die Bedingungen oder Ursachen, die sie zu einer Tätigkeit reizen, als Objekte vorhanden sind. Ich weiß, daß ich da von Wort zu Wort mit dem realistischen und idealistischen Standpunkte gewechselt habe; aber ich vermag im Banne der Sprache die Frage nicht anders zu stellen. Und kann sie natürlich nicht beantworten.

Ich kann nur auf einen wunderlichen Umstand hinweisen. Wir nehmen Objekte wahr; wir sind darum nicht gewöhnt, den Außendingen, welche selbst nicht menschlich wahrnehmen können, die Bedingungen ihres Wirkens wieder als Objekte zuzuweisen. Aber das Wahrnehmen gehört ja gar nicht zu unserer substantivischen Welt; es gehört der verbalen Welt an, die wir auch die Welt der Veränderungen nennen können; und diese verbale Welt verbindet — wir wissen nicht wie — die substantivische Welt der Subjekte, von welcher wir eigentlich nur unser Ich kennen, mit der Welt der Objekte, die unsere adjektivische Welt ist, unsere, weil wir sie schaffen helfen, und dennoch die Welt der Wirklichkeit.

II.

In unserem Sprachgebrauch ist das Wort *subjektiv* so häufig und wird namentlich von Männern der gelehrten Stände so zuversichtlich gebraucht, daß man glauben sollte, es ließe sich etwas Bestimmtes dabei denken. Der Arzt sagt z. B., der Kranke befinde sich subjektiv besser, objektiv aber habe die Krankheit sich verschlimmert. Der Jurist spricht von dem subjektiven Ermessen des Richters, das durch objektive Regeln eingeschränkt werden müsse. Ließe man den Gegensatz der beiden Fremdwörter fort, so würde sich vielleicht bald herausstellen, daß ein Gegensatz gar nicht vorhanden sei. Bei dem Kranken liegt die Sachlage so, daß *zugleich* die Schmerzen nachgelassen haben und die Zerstörung des Organismus fortgeschritten ist; beides ist Wirklichkeit und insofern nach unserm Sprachgebrauch *objektiv*. Ebenso ist das subjektive Ermessen des Richters ein relativer Begriff; nur im Verhältnis zu der Handgreiflichkeit der geschriebenen Rechtsregel nennt es der Sprachgebrauch *subjektiv*, wenn der Richter sich von der ungeschriebenen Sittenregel allein leiten läßt.

Wem solche Beispiele aus dem alltäglichen Leben klar gemacht haben, daß das Wort *subjektiv* sehr oft unklar und fast nur wie eine Arabeske gebraucht wird, der wird nicht so sehr darüber erstaunen, daß dasselbe Wort auch in seiner Anwendung bei philosophischen Schriftstellern oft wenig oder nichts bedeutet.

Nun ist ein Wort, welches in seiner Bedeutung so herumspringen kann von einem Pol zu dem entgegengesetzten, sicherlich verdächtig. Wenn es möglich wäre, daß eines Tages links bedeuten könnte, was bisher rechts geheißen hat, daß plötzlich

oben bedeuten könnte, was bisher unten geheißen hat, so würden wir alle Orientierung in der Welt verlieren. Aber wir erinnern uns, daß in der Geschichte der Sprache verwandte Erscheinungen vorkommen. In verschiedenen Dialekten sind sogenannte Sprachwurzeln zu entgegengesetzten Bedeutungen auseinandergetreten. Dieselben Laute, die in den germanischen Sprachen das Kältegefühl bezeichnen *(kalt)*, sind in romanischen Sprachen das Zeichen für ein Wärmegefühl *(caldo)*. Wir können vielleicht doch annehmen, daß es eine Zeit gegeben hat, in welcher diese Silbe noch in unbestimmter Weise bloß die Tatsache einer Änderung der Temperatur aussagte. Wie wäre es, wenn wir daraus den Schluß zögen, daß unser schönes Wort *subjektiv* sich noch wie Adam vor dem Sündenfall in dem Stande der Unschuld befinde, wo es ganz unklar irgendeine Beziehung zwischen dem Einzelmenschen und dem Weltganzen bezeichnet?

Der Übergang von der alten in die neue Bedeutung ebenso wie der Doppelsinn im Französischen mag damit zusammenhängen, daß das mittelalterliche Wort subjektiv das Substrat unseres Denkens, zugleich aber schon damals in der Grammatik die denkende Person selbst bedeutete, das Subjekt des Satzes. Der Übergang wäre aber ganz gewiß nicht erfolgt, wenn nicht vor etwa 200 Jahren sich langsam die Überzeugung Bahn gebrochen hätte, daß unsere Kenntnis von der Wirklichkeitswelt gar nicht unmittelbar bis an die Dinge selbst herantritt, sondern sich auf unsere Sinnesempfindungen beschränkt. Was wir heute das Objekt unseres Denkens nennen, das Substrat unseres Denkens, wurde also erkannt als etwas, was sich innerhalb unserer Haut, in unserm Gehirn, in jeder Einzelperson abspielt, und so konnte es kommen, daß das Wort subjektiv, das sich früher auf die Wirklichkeitswelt bezog, auf die Außenwelt also, später auf die Innenwelt allein bezogen wurde.

Lassen wir aber die Geschichte des Wortes beiseite und sehen zu, ob die neue Bedeutung wenigstens einen klaren und festen Sinn habe.

Was ist denn eigentlich das, was wir subjektiv nennen? Es gibt seit Berkeley Metaphysiker, welche das Weltganze einen Traum des Menschengeistes, eine Phantasie nennen, also etwas Subjektives. Dann aber, wenn überhaupt nichts auf der Welt vorhanden ist als unser Gehirn, oder vielmehr — da wir auch von unserm Gehirn nur unsere Vorstellung haben — nichts als unsere Vorstellungen, so fällt für diesen traumartigen Idealismus das Subjekt wieder mit dem Objekt zusammen und wir können den mittelalterlichen Sprachgebrauch wieder aufleben lassen. Glauben wir aber an eine objektive Wirklichkeitswelt, an ein unerkennbares Ding-an-sich, so sind für uns unsere Vorstellungen subjektiv, und in diesem Sinne dürfte das Wort gegenwärtig von den meisten Schriftstellern gebraucht werden, wobei gewöhnlich übersehen wird, daß unser gesamtes Denken auf unsere Vorstellungen zurückgeht, also unser gesamtes Denken

zu etwas Subjektivem wird, daß unser Denken aber mit der Sprache zusammenfällt, daß also eigentlich von der modernen Weltanschauung die Sprache als subjektive Erkenntnis dem unerkennbaren Objekt, dem Ding-an-sich entgegengestellt wird. In diesem Sinne nennen wir heutzutage die Farben des Regenbogens und die hörbaren Töne der Musik subjektiv, sind aber geneigt, die nachweisbaren Schallwellen und die ausgerechneten Lichtwellen, die zugrunde liegen, objektiv zu nennen. Da aber diese Schallwellen und Lichtwellen doch nur wieder am letzten Ende durch unsere Sinne zu unserm Bewußtsein kommen, also im Verhältnis zum unerkennbaren Ding-an-sich wieder subjektiv sind, stellt sich sofort auch diese Subjektivität als ein relativer Begriff heraus.

Ich hoffe, es führt uns dieser Gedanke zu den Beispielen zurück, mit denen ich diesen Abschnitt begonnen habe. Dort stellte es sich heraus, daß der praktische Jurist, der praktische Arzt eine Wahrnehmung, ein Urteil je nach seinem Standpunkte, also doch eigentlich nach dem jeweiligen Interesse, subjektiv oder objektiv nennt. Und jetzt sehen wir, daß auch der abstrakteste Gebrauch des Wortes von einem relativen Maßstabe abhängt. Aus dieser unklaren Empfindung heraus mag es gekommen sein, daß das Wort *subjektiv* nun wieder einen neuen Sinn bekam, in welchem wir es alle gebrauchen, abermals im Gegensatz zu *objektiv*; und diese neue Bedeutung fließt störend und verwirrend mit der eigentlich philosophischen Bedeutung zusammen. In dieser philosophischen Bedeutung bezeichnet *subjektiv* das auf Sinnesempfindungen beruhende Wesen unseres Denkens, bezeichnet es also unsere gesamte Erkenntnis im Gegensatz zum Unerkennbaren; in der neuen Bedeutung bezeichnet subjektiv das persönliche Empfinden und Denken eines Einzelmenschen im Gegensatz zu dem Empfinden und Denken, in welchem alle Menschen, soviel wir wissen, übereinstimmen. Einmal bedeutet *subjektiv* unsere Empfindung von den Farben im Gegensatz zu den Lichtwellen der Wissenschaft; das andere Mal bezeichnet dasselbe Wort *subjektiv* die Empfindung z. B. eines Pariser Malers und seiner Nachahmer, die den Schatten violett sehen, im Gegensatz zu der allgemeinen Empfindung, die denselben Schatten grau sieht.

Der Ursprung und Ausgangspunkt dieser Sprachverwirrung liegt offenbar darin, daß die Sicherheit und Festigkeit unseres Denkens in dem Augenblicke zu schwanken begann, da die Wirklichkeitswelt als etwas außer uns verloren zu gehen schien und als eine reine Vorstellungswelt erkannt wurde, als etwas in uns. Konnte ich die Existenz des Baumes da draußen nicht mehr nachweisen, besaß ich von diesem Baume da draußen nichts weiter als die Sinneseindrücke in mir, als die Daten oder Angaben, welche das Gesicht und der Tastsinn auf meiner Nervenbahn in mein Gehirn schickt, so hörte die objektive Gewißheit auf; so wie die Welt zu einem Produkt des Men-

schengehirns wurde, wurde sie auch eigentlich das Produkt des Einzelgehirns. So mußte es dahin kommen, daß das Wort *subjektiv* sowohl die gewissermaßen objektive Vorstellung von der Welt als die ganz und gar unzuverlässige subjektive Vorstellung des Einzelnen bedeutete. Das Wort hat also folgenden Entwicklungsgang genommen. Subjektiv bedeutete im Mittelalter die Außenwelt im Gegensatz zur Innenwelt. In den modernen Sprachen bedeutet subjektiv — in Nachahmung der deutschen Terminologie — die allein erkennbare Innenwelt. Nun aber soll es gar die Innenwelt bedeuten, insofern sie ein Bild der Außenwelt ist, und gleichzeitig doch wieder die Innenwelt, insofern sie kein Bild der Außenwelt ist. Und fast immer, wenn das Wort *subjektiv* ernsthaft von unsern Denkern gebraucht wird, könnten wir noch eine dritte, vielleicht die künftige Bedeutung des Wortes feststellen: es bezeichnet unsere Innenwelt, insofern wir ihre Übereinstimmung mit der Außenwelt nicht beweisen können, insofern wir nicht sagen können, ob sie *subjektiv* oder *objektiv* sei. (Vgl. Art. *Relation.*)

Aus diesem Wirrsal kommen wir nicht heraus, wenn wir die Worte subjektiv und objektiv noch weiter gebrauchen wollen. Freilich werden wir uns sagen, daß gerade die feinsten Begriffe unseres Denkens in ähnlicher Weise gefährlich sind, daß also das sogenannte philosophische Denken auf sein Handwerkszeug verzichten, also verstummen müßte, wollte es sich unbedingte Klarheit zum Gesetz machen. Ist alles Denken nur auf Vorstellungen gegründet, so kann es die Wirklichkeitswelt nie erfassen. Das wissen wir und haben uns resigniert damit abgefunden; wir sind schon zufrieden, wenn unser Denken eine gewisse Ordnung bringt in unsere Vorstellungen von der unerkennbaren Außenwelt. Wenn aber unser Denken auch noch in dem Sinne subjektiv ist, daß es die Eindrücke unseres Einzelgehirns unkontrollierbar durcheinanderwebt, dann ist es nicht mehr wert als der Traum eines Kindes oder als das Gerede eines Wahnsinnigen.

Hier aber kommt uns plötzlich das Wesen der Sprache zu Hilfe, die wir bisher als ein so verächtliches Handwerkszeug der Welterkenntnis kennen gelernt haben. Wir wissen, daß die Sprache im Einzelmenschen gar nicht entstehen konnte, daß sie etwas zwischen den Menschen ist. Das Kind kann seinen Traum mitteilen, der Traum aber war individuell, ihm allein gehörig, er war nicht etwas zwischen ihm und den andern; das Gerede des Wahnsinnigen kleidet sich in menschliche Sprache, aber es ist nicht wirkliche Sprache, es ist nicht etwas zwischen ihm und den andern, es gibt (soweit Wahnvorstellungen in Betracht kommen) nichts Gemeinsames zwischen Wahnsinnigen. Die menschliche Sprache aber ist etwas zwischen den Menschen, ist zugleich die Empfindung davon und der Beweis dafür, daß sie ähnliche Sinnesempfindungen haben, daß ihre Vorstellungen ungefähr gemeinsam sind,

daß also ihrer höchst subjektiven Innenwelt, d. h. den Sinneseindrücken jedes Einzelnen, eine gemeinsame subjektive Innenwelt zugrunde liegt, und dieser gemeinsamen Innenwelt wahrscheinlich eine einheitliche Außenwelt.

So brauchen wir nicht zu fürchten, daß die Begriffe *außen* und *innen* sinnlos geworden seien, weil das Wort *subjektiv* bald das eine, bald das andere bedeutet hat und noch bedeutet. Dieses Wort selbst aber sollten wir jedesmal, wenn wir es lesen oder selbst gebrauchen, nach seiner Herkunft fragen; es ist ein verdächtiges Wort.

Ich habe schon kurz angedeutet, daß es der gegenwärtigen Erkenntnistheorie recht gut entsprechen würde, wenn wir uns entschließen könnten, das Begriffspaar *objektiv* und *subjektiv* wieder in dem scholastischen Sinne zu gebrauchen, ungefähr wenigstens. *Subjektiv* würde dann bezeichnen, was irgendein wirklicher Gegenstand (objectum) unserer Vorstellungen ist; *objektiv* würde das Gedankending heißen, das wir ohne Beweis, nur in unserer Phantasie als die Ursache des allein Wirklichen voraussetzen. Es ist nicht anders: der Bedeutungswandel der beiden Worte hat seit der Scholastik zu ihrer vollständigen Umwechslung geführt, so daß wir die scholastischen Sätze, welche die Worte enthielten, ohne Beachtung der Wortgeschichte gar nicht verstehen zu können glaubten; und dennoch hat die psychologische Entwicklung der Erkenntnistheorie seit etwa 200 Jahren uns dahin gebracht, daß wir den Rücktausch der Begriffe vornehmen könnten. Wir sollten aus diesem immerhin ungewöhnlichen Falle wenigstens das Eine lernen: daß die beiden Begriffe *subjektiv* und *objektiv* Worte der Psychologie sind, sich beide auf unsere Innenwelt beziehen und nur fälschlich nach einer Beziehung auf *außen* und auf *innen* unterschieden worden sind.

Okkasionalismus. — Das Wort *occasio* hatte schon im Lateinischen hauptsächlich die Bedeutung einer günstigen Gelegenheit; lat. *accidens* hieß schon häufig ein ungünstiger Zufall, ein Unfall. So ist es rein historisch zu erklären, daß noch heute im Französischen *accident* besonders den unglücklichen, *occasion* den glücklichen Zufall bedeutet. Franz. *occasion* umfaßt aber überdies einen weiten Kreis von Bedeutungen, von denen sich nur ein Teil auf den Grundbegriff Zufall oder gar auf die oft allegorisch dargestellte Göttin Gelegenheit (einen Schopf auf dem Scheitel, den Hinterkopf kahl; Wandersprichwort: „Man muß die Gelegenheit beim Schopfe fassen“) zurückführen läßt; sehr oft werden die näheren Umstände, die *Lage* der Dinge gemeint, was wieder durch das deutsche Wort *Gelegenheit*, ursprünglich die Gelegenheit eines Ortes, leichter zu erklären ist. Im Sinne einer wohlfeil gekauften Sache ist etwa *Gelegenheitskauf* wieder eine Lehnübersetzung von franz. *d'occasion.*[1]) Es wäre pedantisch, wollte

[1]) Unabhängig vom Französischen scheint sich im Deutschen die Redensart

ich die verschiedenen Bedeutungsgebiete von *Gelegenheit* und franz. *occasion* unter einen einzigen Begriff fassen; mit Rücksicht auf die Zusammenhänge mit *Zufall* und franz. *occurrence* wäre vielleicht das sehr allgemeine Wort *Vorfall* für einen solchen inhaltsarmen Oberbegriff noch am besten zu brauchen.

Es wäre nun ohne jede Gefahr ein hoher Preis für denjenigen auszusetzen, der mit deutlichen Worten sagen wollte, was der oder die Erfinder des Okkasionalismus sich dabei dachten, als sie bei Vorfällen in der Seele von Gott den Körper bewegen oder sonst beeinflussen, bei Vorfällen im Körper den Geist von Gott beeinflussen ließen; der Preis würde nicht gewonnen werden. Der ganze Okkasionalismus ist eine aus Verlegenheit entstandene theologische Wortmacherei, die nur traditionell in jeder Geschichte der Philosophie behandelt wird. Das Wichtigste an der Sache wäre noch, in einer ausführlichen Monographie genau aufzuzeigen, wie Spinoza sich aus den Schlingen dieser theologischen Vorstellungen durch seinen naturalistischen Pantheismus befreite und wie Leibniz wieder in den theologischen Panentheismus, also eigentlich nur in den feineren Okkasionalismus des Malebranche, zurückfiel. Ich muß mich auf eine flüchtige Andeutung und auf eine verbesserte Kritik des Uhrengleichnisses beschränken, das die Torheit des Okkasionalismus so anschaulich darstellt.

Einen allgemeinen Gesichtspunkt für die relative Torheit dieser theologischen Fragestellungen der christelnden Zeit und dann wieder der antiken Fragestellungen — für die Torheit beider im Verhältnisse zu der Art unserer eigenen Fragestellung — erreichen wir vielleicht, wenn wir uns erinnern, wie die Griechen ganz kindlich *Warum* fragten, ohne jemals die zu erklärende Tatsache erst zu verifizieren, wie die Scholastiker und ihre Nachfolger ebenso *Wie* fragten, ohne daß sie sich ernsthaft, in unserm Sinne wissenschaftlich ernsthaft, um die zu erklärenden Tatsachen gekümmert hätten. Für die kindliche Art der Griechen kann man außer in den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles (vgl. Art. *Griechisches Denken*) sehr hübsche Beispiele in den „Tischgesprächen" des Plutarchos finden. „Warum wird das an einem Feigenbaume aufgehängte Fleisch schnell mürbe", — „warum werden Schlafende nicht vom Blitze getroffen", — „warum schmeckt das Fleisch der von Wölfen getöteten Schafe süßer." Aristoteles fragte Warum bei falschen Beobachtungen von größerer Wichtigkeit. Ich kann keinen wesentlichen Unterschied erblicken zwischen einem so kindischen Warum und dem ebenso kindischen Wie der christelnden Scholastiker, die z. B. über den Verkehr der Engel

---

eine Gelegenheit benützen für *fahrende* Gelegenheit, d. h. für einen wohlfeilen Wagen, entwickelt zu haben. Sodann kann *Gelegenheit* jeden Wagen bedeuten: mit eigener Gelegenheit = mit eigenem Fuhrwerk. Mein Großvater (Nordostböhmen) nannte *Gelegenheit* den Reisewagen, die landesübliche Britschka.

untereinander etwas zu wissen glaubten und daraufhin kecklich danach fragten, *wie* diese Engel sich miteinander unterhielten. Auch nach der Überwindung der sogenannten Scholastik hörten diese sinnlosen Fragen nach dem Wie nicht auf; solange nämlich die Religion Vorgänge zu glauben befahl, deren Ursachen nicht erforschbar waren, über deren Art und Weise man sich aber dennoch den Kopf zerbrach.

Nun hatte Descartes die Lehre von den zwei Substanzen aufgestellt; seine unfreien und seine freien Anhänger lehrten, daß die Substanz des Geistes und die Substanz des Körpers keine Berührungspunkte hätten. Dagegen konnte niemand leugnen, daß die Gedankenwelt und die Körperwelt einander sehr genau entsprechen; sonst wäre ja auch irgendein Wissen nicht möglich gewesen. Es lag darum in der Luft, darüber nachzugrübeln, *wie* die Entsprechung von Gedankenwelt und Körperwelt zustande komme. Da die Körper nach der Lehre des Dualismus schon ganz und gar nicht auf den Geist wirken konnten, der Geist aber auch nicht recht auf den Körper, und da der liebe Gott zu allen Wundern immer bereit war, so lag jetzt auch die unwürdigste Vorstellung von Gott sehr nahe: Gott griff persönlich ein; bei Gelegenheit der Körperbewegungen schuf er die entsprechenden Gedanken, und bei Gelegenheit der Gedanken schuf er die entsprechenden Bewegungen der Körper. Ein Mensch wollte dort und dort hingehen, und Gott hob ihm die Beine. Ein einziger Mensch, der sämtliche Telephonnetze der Erde allein zu bedienen hätte, vor Einführung der automatischen Telephonverbindungen, müßte sich Müßiggang vorwerfen lassen im Verhältnisse zu der Arbeit, die dieser Gott des Okkasionalismus oder der Gelegenheitsursachen zu leisten hätte. Wie gesagt, der Okkasionalismus lag in der Luft, so lange man den Dualismus des Descartes mit der Doppelnatur des Menschen aussöhnen wollte. Clauberg (wie gegen die Ausführungen von Hermann Müller aufrecht gehalten werden muß) und de la Forge hatten dieses Auskunftsmittel schon in Bereitschaft; Geulincx und Malebranche machten aus dem Okkasionalismus ein System; trotz bedeutender Verschiedenheiten waren beide einig darin, christliche Philosophen zu sein, die „Bibel zu ihrem Mikroskope" zu machen und nicht ohne eine gewisse Ketzerei eine rationalistische Theologie zu begründen. Die ernsthaftere Ketzerei des Nominalisten Occam, der Vernunft und Glauben voneinander hatte getrennt halten wollen, hatte auf diese kontinentalen Köpfe niemals gewirkt.

Abgesehen von der Unwürdigkeit der Vorstellung, daß der liebe Gott milliarden Male in jedem Augenblicke von jeder Gelegenheitsursache zur Hervorbringung eines Wunders veranlaßt werden sollte, hat dieser Okkasionalismus noch den andern Fehler, daß noch niemals jemand hat erraten können, was diese Gelegenheitsursachen eigentlich sind: ob am Ende Ursachen wie andere auch, die

den Gott zu seinem Einschreiten zwingen, so daß am Ende Gott nur das Werkzeug würde, durch welches der Geist auf den Körper, der Körper auf den Geist wirkte.

Das System Spinozas steht bekanntlich auf den Prinzipien des Descartes und hat (in seiner Darstellung und in seinen technischen Ausdrücken) leider sehr viel von dem, was in der Luft des 17. Jahrhunderts lag. Bekannt ist auch eine starke Ähnlichkeit zwischen Malebranche und Spinoza, einerlei, ob der Christ den jüdischen Atheisten, den er als solchen angriff, bewußt geplündert habe oder nicht. Aber Spinoza hatte vor seinen Zeitgenossen als Jude den einzigen Vorteil voraus, abendländische Bildung und Kultur zu besitzen und dennoch die christliche Theologie nur von außen zu kennen. So konnte Spinoza die Verlegenheiten des Dualismus leicht überwinden, indem er Geist und Körper nicht zu zwei Substanzen, sondern zu zwei Attributen einer einzigen Substanz machte. Mit dieser Konstruktion bewahrte sich Spinoza auch vor der Lächerlichkeit, mit welcher Geulincx und Malebranche eigentlich den Geist zu der wertvolleren Substanz, zu einem Gotte, aber doch wieder nur zu einem höheren Körper gemacht hatten.

Eine Konstruktion ist dieser kühne Monismus Spinozas, der von den heutigen Monisten zu unrecht in Anspruch genommen wird (vgl. Art. *Monismus*), nur in der schwerfälligen Einleitung seiner Ethik; im zweiten Buche (prop. VII) zieht er seinen Schluß, der ihm wichtiger war und uns wertvoller ist als die Prämissen: Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dasselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.“ Spinoza schrieb kein klassisches Latein, und so wäre die Untersuchung darüber unfruchtbar, ob er *īdem* oder *ĭdem* gemeint habe; dem Sinne nach gibt *dasselbe* seinen Gedanken besser wieder als *dieselbe.*

Spinoza erkannte also schon die völlige Identität der psychologischen und der physiologischen Erscheinungen, die wir im Banne unserer Sprache als zwei getrennte Welten vorzustellen pflegen, die wir jetzt allgemein unter dem schlechten Bilde des Parallelismus wieder verbinden wollen. Im 17. Jahrhundert, als man noch auf das unaufhörliche Wunder, auf die ununterbrochene Assistenz Gottes nicht verzichten konnte, wurde die ganze Sache unter dem rasch berühmt gewordenen Uhrengleichnisse dargestellt, d. h. der Zusammenhang zwischen den physiologischen und den psychologischen Erscheinungen wurde mit dem gleichmäßigen Gange zweier Uhren verglichen. Leibniz hat dieses Gleichnis am hübschesten ausgeführt und hat seine theologische Lehre von der prästabilierten Harmonie durch das Uhrenbild populär dargestellt. Für die Übereinstimmung der beiden Uhren gebe es drei mögliche Erklärungen: 1. eine gegenseitige Beeinflussung, diese aber sei nach den Grundsätzen des Dualismus abzulehnen; 2. ein geschickter Arbeiter könnte die eine Uhr jeden

Augenblick nach der andern stellen, und dies sei die Lehre von der göttlichen Assistenz oder die Meinung des Okkasionalismus; 3. die beiden Uhren könnten vom Werkmeister so gut gearbeitet sein, daß sie immer die gleiche Zeit anzeigten, und das sei die Lehre von der prästabilierten Harmonie.

Die kleine historische Frage, ob Leibniz dieses Uhrengleichnis selbständig erfunden oder ob er es von Geulincx entlehnt habe, soll uns hier nicht kümmern; Pfleiderer hat mehrere Abhandlungen über diesen Punkt geschrieben und hat sich über den eigentlichen Gegenstand, über Leibnizens Charakter nämlich, immer etwas gewunden ausgesprochen; die Frage, ob Leibniz mit Recht oder mit Unrecht der Aneignung fremden geistigen Eigentums beschuldigt wurde, wäre von einer vorurteilslosen und nicht offiziösen Geschichtsschreibung bei wichtigeren Anlässen zu untersuchen. Ich möchte hier nur bemerken, daß geistreiche Leute es immer geliebt haben, ihre Bilder und Vergleiche von den allerneuesten Beobachtungen und Erfindungen herzunehmen. Als Karl V. im Kloster (wenn die Anekdote wahr ist) den Scherz machte, seine Uhren seien leichter zu gleichzeitigem Schlagen zu bringen, als die Menschen zu Übereinstimmung in Religionssachen, da dachte er an die damals neuen Sackuhren, die bereits mit einem Schlagwerk versehen waren. Kurz nach der Mitte des 17. Jahrhunderts war das Pendel erfunden worden, das den Gang des Räderwerks denn doch viel genauer regelte als vorher die Unruh; da lag der Vergleich mit zwei Pendeluhren nahe genug, und wirklich findet sich der Vergleich bei vielen Autoren; bei Leibniz allerdings erst viel später als bei Geulincx, dessen Schriften aber wieder vielleicht nicht alle in der ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen sind.

Über die Bedeutung des heutigen Parallelismus und des alten Uhrengleichnisses habe ich meine Ansicht schon einmal (Kr. d. Spr. I[2], 288f.) ausführlich ausgesprochen. Wir kennen nur das Konkavbild der Welt und werden das Konvexbild niemals begreifen. Das Uhrengleichnis ist unsinnig, weil Leib und Seele sich nicht durch *zwei* Uhren bildlich darstellen lassen, sondern höchstens durch das Werk und das Zifferblatt Einer Uhr; aber das Zifferblatt mit dem Zeiger ist nur eine bequeme, übersichtlichere Darstellung des Uhrenganges; jeder Mathematiker könnte, falls ihm alle Daten gegeben wären, ohne Zifferblatt und Zeiger aus dem Stande der Räder die Zeit bestimmen.

Ich möchte dieser Deutung des Uhrengleichnisses noch eine Bemerkung hinzufügen. Psychisch ist nichts an der Uhr, weder das Räderwerk, noch Zeiger und Zifferblatt; psychisch ist nicht einmal die Zeit, sondern nur das menschliche Ablesen der Zeit. Das mag uns besonders deutlich zum Bewußtsein kommen, wenn wir anstatt der schlau ersonnenen Pendeluhr die uralte Sonnenuhr zum Vergleiche heranziehen, an welcher die Menschen ja doch die Stunden des Tages messen gelernt haben. Der

natürliche Mechanismus in der Bewegung unseres Planetensystems ist noch viel komplizierter als eine moderne Uhr, und wir nennen diesen Mechanismus nur darum nicht schlau ersonnen, weil wir den Gedanken an einen Werkmeister und an eine planvolle Schöpfung aufgegeben haben; die Zeit aber, welche durch den Schatten auf der Sonnenuhr angezeigt wird, ist insofern nicht etwas Psychisches, als diese Zeit zum Naturganzen gehört wie wir Menschen auch. Wir sind abhängig von den Zeitstunden oder von den Stellungen der Sonne zur Erde, die die Sonnenuhr anzeigt; weil wir von der Tageszeit abhängen, darum interessiert sie uns, darum haben die Menschen seit jeher die Zeit von den unzähligen natürlichen Sonnenuhren abgelesen; und dieses Ablesen allein ist psychisch und war psychisch lange vor der Erfindung der Sonnenuhr, als man sich noch viel ungenauer nach dem Stande der Sonne richtete.

In diesem Falle ist es also ganz klar, daß zu der Zeitbestimmung, die mechanisch ist, durch das Zeitablesen des Menschen durchaus nichts Neues hinzutritt, es wäre denn etwa das menschliche Interesse an der Zeit. Und das ist das Ernsthafteste, was ich gegen den Okkasionalismus und gegen den Parallelismus, der ihm ähnlicher ist als man glaubt, abermals vorzubringen habe. Könnten wir die Bewegungen in unserm Gehirn auf ebenso zuverlässige mathematische Formeln bringen wie die Bewegungen unserer Planeten, so wäre durch solche Gehirnkunde das Seelenleben nicht etwa erklärt, sondern die Frage nach dem Seelenleben wäre eben eliminiert. Oder umgekehrt. Die Welt ist nicht zweimal da; es gibt nicht physiologische Erscheinungen neben den psychologischen; es gibt nur ein besonderes Interesse für die sogenannten psychischen Erscheinungen, das unsere Sprache zwingt, ihnen besondere Namen zu geben. Ob wir die Zeit ablesen am Stande der Sonne, oder am Schatten des Gnomon, oder am Zifferblatte unserer Taschenuhr, ob wir die Zeit abhören vom Schlage der Turmuhr, immer gehört die Zeit zur Natur, die wir ja nicht psychisch nennen. Und wenn ich bisher das Ablesen der Zeit eine psychische Erscheinung genannt habe, so muß ich mich jetzt korrigieren und eingestehen, daß auch dieses Ablesen der Zeit doch wohl nur relativ psychisch ist, nur eine präzisere Bestimmung der Zeitempfindung, welche ohne jede Bestimmtheit zur menschlichen Natur gehört.

Durchdringen wir uns völlig mit der Vorstellung, daß der Mensch ganz und gar zur Natur gehört, zur Physis, die wir ja nicht psychisch nennen, so lächeln wir vielleicht über den Widersinn der theologischen Verlegenheitslehre des Okkasionalismus. Aber wir erschrecken am Ende doch vor dem Dilemma, zu welchem uns die Konsequenz dieser Vorstellung führen muß. Wir wissen unmittelbar nichts von den Körpern; all unser Wissen ist psychisch; alle unsere Wissenschaften ließen sich als Teile einer angewandten Psychologie auffassen. Aber diese Psychologie ist

nur die Innenseite der Welt, ist nur die eine und einzige Welt von innen gesehen, und wäre zum Verschwinden verurteilt, wenn wir die Außenseite dieser einen und einzigen Welt wirklich verstünden. Oder auch: die Außenseite wäre ein wertloses Plagiat, wenn wir die Innenseite richtig deuten könnten. Und diesen großen Monismus, der nicht darwinistisch und nicht materialistisch, aber auch nicht theologisch und nicht idealistisch ist, scheint mir Spinoza schon gelehrt zu haben mit seinem Satze: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dasselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.“

Okkultismus. — Nicht ohne das Schamgefühl, mit welchem ein wissenschaftlich gebildeter Apotheker der Forderung seines Publikums nachgeben und Schweinefett unter dem Namen Schlangenfett verkaufen mag, behandelt die Geschichte der Philosophie und ein Wörterbuch der Philosophie Begriffe wie Okkultismus, Spiritismus, Xenologie usw. Ich will wenigstens kurz sein.

Man erweist dem Okkultismus zu viel Ehre, wenn man ihn mit der durch Jahrtausende geglaubten Astrologie und mit der Alchymie des Mittelalters zusammenstellt; in der Astrologie waren ja die Konstellationen der Gestirne wenigstens richtig beobachtet, und nur deren Einfluß auf die Schicksale der Menschen war Träumerei; die Alchymie gar war die gute junge Wissenschaft der Chemie, die trotz falscher Prinzipien manches brauchbare Ergebnis lieferte. Der Okkultismus aber kann sich auch nicht auf eine einzige glaubhafte Tatsache berufen und hat noch niemals etwas ergeben. Unter den Bekennern des Okkultismus hat es ehrliche und geistreiche Leute gegeben; dennoch kann kein Wort stark genug sein, die Dummheit dieser neuesten Form der alten Wundersucht zu charakterisieren. Man hat für den Spiritismus, weil er durch die regelmäßige Entlarvung betrügerischer Medien zu arg kompromittiert war, die neue Bezeichnung Okkultismus erfunden oder vielmehr das alte Wort von den okkulten Wissenschaften wieder auf die Bahn gebracht; da aber die Herren ja behaupten, die Manifestationen der spirits gefühlt, gesehen, gehört, gerochen und geschmeckt zu haben, so sollten sie doch nicht ein Wissen vom Verborgenen nennen, was nach ihrer eigenen Lehre eine Erfahrungswissenschaft ist. Man hat den Spiritismus mit dem Spiritualismus identifiziert und nicht bedacht, daß der anständige Spiritualismus die Tatsachen der Seelenkunde (oder der psychologischen Sprache) nur etwa falsch gedeutet hat, nicht aber Geistererscheinungen und klopfende, schreibende, hüpfende, beutelschneiderische Seelen vorgeschwindelt hat. Man hat den Okkultismus mit der wieder zu Ehren gekommenen Mystik verknüpfen wollen; gewiß, auch die Mystiker waren und sind wundersüchtige Leute: sie fühlen eine grenzenlose Sehnsucht nach der körperlichen Vereinigung mit ihrem Gotte und möchten um Lebens und Sterbens

willen das Unaussprechliche aussprechen; aber die Mystiker waren und sind ehrliche Leute, die just im Gegensatze zur herrschenden Kirche niemals darauf ausgehen, ihre subjektiven wunderbaren Erlebnisse in ein wissenschaftliches System zu bringen. Franciscus war kein Spiritist. Man hat dichterische Äußerungen von Goethe und religiöse Äußerungen von Kant, man hat sogar den Entwicklungsgedanken Darwins dem Spiritismus dienstbar machen wollen, und hat dabei verschwiegen, wie Kant und Goethe über die Geisterseherei ihrer Zeiten gespottet haben, wie grell der Entwicklungsgedanke der Vorstellung von einer unsterblichen Seele widerspricht.

Man hat endlich den Spiritismus als eine Religion der Zukunft gründen wollen; und wirklich ist der Spiritismus die würdige Religion der Narren, die sich für frei halten, weil sie die ältere Mode nicht mehr tragen und sich nur der neuesten Mode unterwerfen. Hätte die Kirche ihrerseits den Mut, modern zu sein, so wäre sie auf ihrer Hut vor den dummen Massen, welche vom Spiritismus mit neuen Wundergeschichten gegen sie aufgewiegelt werden. Die Aufklärung hat dem Gotte der Kirche nur die ohnmächtige Göttin der Vernunft entgegenstellen können; der Spiritismus jedoch stellt die Göttin des Blödsinns auf den Altar und könnte unter diesem Zeichen vielleicht einmal plötzlich siegreich werden.

Ontologie; (die alte Disziplin ist unter *Realismus* behandelt.

Optimismus (Pessimismus).

I.

Die Endung *-ismus* und die entsprechende Endung *-ist* drückt so etwas wie eine philosophische Lehrmeinung aus und die Anhängerschaft zu einer Lehrmeinung. Angehängt werden die Zeichen oft an Namen (Marxismus, Marxist), aber auch gelegentlich in neuerer Zeit an alle möglichen Wortarten. Selbst aus *nihil* ist Nihilismus und Nihilist geworden. Kein Wunder, wenn die *Ismen* ganz besonders zu den leeren Wortschällen gehören, die Leibniz einmal *notiones deceptrices* (*betrügliche Begriffe* übersetzt Kant) genannt hat. *Optimismus* und als ein danach gebildetes Witzwort *Pessimismus* sind von den superlativischen Adjektiven *optimus* und *pessimus* abgeleitet. Damit mag sich ein Kinderbuch begnügen. Wir sind es so sehr gewöhnt, von jedem Adjektiv unserer abendländischen Kultursprachen Komparative und Superlative bilden zu können (wir sagen sogar: das blondeste Mädchen, die schwärzeste Nacht), daß wir uns fast ungern die Frage vorlegen lassen, ob denn die Steigerung eine notwendige Ausdrucksform der Adjektive und der Adjektive allein sei. Ich will dazu hier nur bemerken, daß viele Sprachen eine Steigerung in den Formen des Verbums zulassen, das *Intensivum*, daß ferner eigentlich die Steigerung, die wir im Adjektiv ausdrücken, für unsere Sinne und für unsern Verstand an das Substantivum geknüpft ist. Genau so, wie in manchen polynesischen Sprachen die Mehr-

zahl nicht am Substantiv, sondern am nachgesetzten Adjektiv ausgedrückt wird: *ika pai*, ein guter Fisch, *ika papai*, gute Fische. Die Steigerung des Adjektivs allein ist also eine zufällige Analogiebildung unserer arischen Sprachen, die sie allein besitzen. Die semitischen Sprachen haben keinen richtigen Komparativ und keinen Superlativ. Genau besehen haben auch die romanischen Sprachen (und das Englische, soweit es nicht neben der romanischen eine deutsche Komparation besitzt) keinen Superlativ; im Italienischen drückt der Superlativ oft nur eine Steigerung ohne Vergleichung aus, beinahe so wie die Reduplikation wilder Völker und unserer Kindersprache: *ein hoher, hoher Berg*, ja sogar kann für altissimo *alto, alto* stehen, für bellissima *bella, bella.* Im Hebräischen ist der Superlativ gar nicht auszudrücken. Im Hebräischen hätte die Frage gar nicht aufgeworfen werden können, ob die Welt, die Jehova geschaffen hatte, die beste aller möglichen Welten sei oder nicht. Und von dieser Frage allein stammen die Modeworte Optimismus und Pessimismus her, von der christlichen Frage nach dem Übel in der Welt und nach der logischen Vereinigung dieses Übels mit der Allweisheit, Allgüte und Allmacht Gottes. Es mag für den gläubigen Christen schwer gewesen sein, sich mit der unleugbaren Scheusäligkeit vieler Dinge abzufinden. Die Übel der Welt dem Gegengott, dem Demiurgen, dem Satan zuzuschreiben, das mußte gehen, ging aber nicht immer. Die Inder, die Perser, die Griechen, die Römer kannten kaum einen allweisen, allgütigen und allmächtigen Weltschöpfer, kannten darum auch das Schwanken zwischen Optimismus und Pessimismus nicht. Ein uralter Römergott und Anti-Jupiter, *Vejovis*, eine Art Unterweltgott, spielte so gar keine Rolle, daß wir nur durch wenige Notizen Kenntnis von ihm haben: qui non *juvandi* (Jovis von juvare) potestatem sed vim nocendi haberet *Vejovem* appellaverunt (Gell. V, 12).

Man muß genau unterscheiden zwischen der verzweifelten Theologenfrage, ob diese unsere Erdenwelt mitsamt ihrer ganzen Infamie wirklich immerhin noch die beste aller möglichen Welten sei, und zwischen der Temperaments- oder Stimmungsfrage, ob man sich auf dieser immerhin noch besten aller Welten leidlich wohl fühle oder nicht. Diesen Gegensatz der Stimmungen hat es natürlich immer und überall gegeben. Für den Nachweis bemüht man gern den Koheleth und den Sophokles, die ungefähr das Gleiche gesagt haben: es wäre besser, nicht geboren zu werden. Sogar der prinzipielle Selbstmord wurde schon von einem Griechen gelehrt, noch dazu von einem Epikuräer, von Hegesias. Es hängt mit dem Niedergang christlicher Theologie und christlichen Glaubens wohl zusammen, daß um die Zeit des großen Zusammenbruchs, den man die französische Revolution nennt, im Abendlande die Überzeugung von der Niedertracht der Welt besonders stark wurde und bald nachher durch Dichter wie Lord Byron, Leopardi und Lenau als *Weltschmerz* in die

Mode kam. In die Mode der Sprache besonders. Denn das Gefühl war lange vor der Revolution (Rousseau und Werthers Leiden) vielleicht noch stärker gewesen. Dieser *Weltschmerz* hat als Stimmung manche Verwandtschaft mit dem landläufigen Pessimismus, und die Ausdrücke gehen in liederlicher Sprache wohl auch durcheinander. Hält man aber daran fest, daß Pessimismus nichts ist als ein witziger Trumpf gegen den Optimismus, Optimismus wieder nichts als eine theologische Ehrenrettung Gottes, wirklich eine Theodicee, dann wird man zwischen Weltschmerz und Pessimismus unterscheiden lernen wie zwischen Wehleidigkeit und Krankheit, wie zwischen subjektiv und objektiv. Nur daß der objektive Pessimismus nicht mehr Sinn haben kann als sein Gegensatz, der objektive Optimismus, der, wie wir gesehen haben und noch besser sehen werden, ein theologisches Wort ist, von einem unmöglichen Superlativ abgeleitet und durch superlativische Eigenschaften Gottes begründet.

Daß die Superlative der *Beste*, der *Schönste* usw. unmögliche Sprachbildungen sind, würde man leichter begreifen, wenn die Sprache ihren Ausdruck an das Substantivum geknüpft hätte. Substantive oder Dinge sind menschliche Hypostasen, in die wir die Ursachen von Eigenschaften hineinlegen. Unsere Sinne fassen die Welt unmittelbar nur adjektivisch. Wer diese Lehre meiner Sprachkritik gefaßt hat, der wird nun nicht zweifeln, daß die Vergleichung dinglicher Eigenschaften erst recht menschliche Zutat ist, nicht wirklich, in der Natur nicht vorhanden. Es gibt in der Natur keinen Apfelbaum, der sich vergleichend reicher blüht, reicher trägt als der andere. Wir nennen das nur so. Und wenn wir eine andere als eine metaphorische Sprache hätten, so müßten wir auch einsehen, daß auch die menschliche Vergleichung oder Komparation sich nur auf Erscheinungen anwenden lasse, die der Zahl zugänglich sind.

Sehr merkwürdig ist es von diesem Standpunkte aus, daß gerade die alltäglichsten Superlative in unsern Sprachen keine regelrechte oder analogische Steigerung haben: *gut, besser; viel, mehr; bonus, melior, optimus; malus, peior, pessimus; parvus, minor, minimus;* und gar *ἀγαθος — ἀμεινων, ἀρειων (ἀριστος); βελτιων, λῳων, κρειττων*; der Gedanke liegt nahe, daß diese Suppletivbildungen, wie Osthoff sie nannte, ursprünglich nicht Gradunterschiede desselben Begriffs, sondern Qualitätsunterschiede bedeuteten (Wundt, Spr.[2] I, 13). Es ist seltsam und vielleicht der Stoff für eine Doktorarbeit, daß die Dreistufigkeit der Steigerung sich nur in den Sprachen der Völker findet, die später die Dreieinigkeitslehre begreifen lernten.

II.

Ich will nun zu zeigen versuchen, daß der Optimismus als System (er hat als System noch nicht ganz 50 Jahre gedauert: die Theodicee erschien 1710, die Preisschrift der Berliner Akademie 1755, im Jahre des Erdbebens von Lissabon, und 1758 machte Voltaires Candide dem

Optimismus für das gebildete Europa den Garaus) ein einziges großes Mißverständnis war. Leibniz hatte mit seiner Ehrenrettung Gottes die christliche Religion zu stützen geglaubt; die Feinde des Optimismus in Berlin und in Paris glaubten mit Leibniz die christliche Kirche zu vernichten, écraser l'infâme. In Wahrheit ist das Christentum nicht optimistisch. Der antike Todesprediger Hegesias und Schopenhauer, der Begründer des pessimistischen Systems, konnten die Miserabilität der Erdenwelt nicht mit stärkeren Farben ausmalen als Origenes mit seiner Lehre vom Abfall und andere christliche Väter; Weltverachtung ist das Wesen des Christentums. Und nur die Hoffnung auf die Freuden des Jenseits bildet für lebensfreudige Geister eine Inkonsequenz. Die katholische Kirche und auch Luther waren nicht urchristlich, da sie der Weltfreude der Menschen ihr Recht gaben. Die Puritaner und Calvinisten waren christliche Pessimisten. In einer konsequent pessimistischen Religion wäre für einen Leibniz kein Platz gewesen; der Buddhismus war konsequent pessimistisch, kannte keinen allmächtigen Weltschöpfer und hatte darum eine Ehrenrettung Gottes nicht nötig.

Leibniz, der universalste Kopf der Zeit, und der ohne eigentliche Größe scharfsinnigste, den Deutschland je hervorgebracht hat, stand mit seiner Rettung Gottes gar nicht auf dem Boden des positiven Christentums. Seine Theodicee, übrigens von Shaftesbury stark beeinflußt — Leibniz war niemals ganz original —, richtete sich gegen einen der feinsten und stärksten Gegner, deren das Christentum sich je hat rühmen können: gegen Pierre Bayle. Auch Bayle war vorsichtig genug, die positive Religion zu schonen, oft ironisch zu verteidigen; seine Skepsis, die eine gute Welt und einen weisen, gütigen und allmächtigen Schöpfer leugnete, mußte konsequent zum Atheismus führen und hat in dieser Richtung das ganze 18. Jahrhundert vielleicht stärker beeinflußt, als selbst Voltaire es vermochte. Gegen Pierre Bayle hat Leibniz seine Theodicee gerichtet, zugunsten eines deistischen Gottes. Der Optimismus dieses Buches, das heute unter allen epochemachenden Werken der Philosophie wohl eins der unlesbarsten und langweiligsten ist, ist nicht christlich, ist deistisch; Leibniz hatte die Warnung Spinozas nicht beachtet, die Warnung vor dem Widersinn, die Welt anders als kausal, die Welt subjektiv nach den individuellen Erfahrungen von Lust und Unlust zu beurteilen. Ich finde die Deklamationen der aussterbenden Materialisten von heute, die in Worten vom Fortschritt, von der Entwicklung, die menschliche Sehnsucht nach einem Jenseits schamlos befriedigen, ebenso unlesbar, ebenso langweilig und ebenso nützlich wie die Theodicee von Leibniz.

Man braucht nicht sprachkritisch veranlagt zu sein, um das Wortgebäude der Theodicee abgeschmackt zu finden. Wir verstehen die Sprache dieses Buches nicht mehr. Gott ist allweise: also weiß er auch, wie die beste Welt beschaffen zu sein habe.

Gott ist allgütig: also ist es seine Absicht, unter allen möglichen Welten just die beste zu schaffen. Gott ist allmächtig: also hat er seine Absicht auch ausgeführt. Darüber mögen Lehrer und Schüler im Konfirmationsunterricht sich unterhalten.

Leibniz verliert nicht nur als Philosoph, sondern auch als ehrlicher Mensch, wenn er (§ 19 und 133) sich allen Ernstes mit den ewigen Höllenstrafen auseinandersetzt, um die Menge des Übels auf ein geringeres Maß zurückzuführen. Augustinus sei bei dem gleichen Versuche in die Enge geraten, weil seine Vorstellung von der Welt noch geozentrisch war, „aus Mangel der neueren Entdeckungen"; bei der ungeheuren Menge der Fixsterne und Planeten „könne es gar wohl sein, daß die Menge von Übeln auf Erden in Vergleichung mit dem Guten im ganzen Weltgebäude fast wie ein Nichts zu achten sei". Was die Zahl der Verdammten betrifft, wenn sie auch unter den *Menschen* unaussprechlich größer wäre als die Zahl der Seligen, so würde dennoch daraus nicht folgen: „daß die seligen Kreaturen in der ganzen Welt nicht die Unseligen und Verdammten an Zahl weit übertreffen sollten". Mit so gelehrt-protestantischen Predigten glaubte Leibniz die furchtbare Anklage Bayles abwehren zu können: man würde einen Fürsten, der so viele bestrafte und so wenige begnadigte, der so langwierige Strafen erwählte, grausam und einen abscheulichen Tyrannen nennen.

Leibniz, der auch die Versöhnung von Katholizismus und Protestantismus unter seine diplomatischen Lebensaufgaben rechnete, ging in einer kleinen, von Lessing zuerst veröffentlichten Vorrede eines vergessenen Werkes über die Ungerechtigkeit der ewigen Strafen (Lessing, Hempel 18, S. 68f.) so weit, die katholische Lehre zu verteidigen: die Strafen müßten unendlich oder ewig sein, wenn die Sünden unendlich oder ewig wären. Von Rechts wegen. Es ist schlimm, daß Leibniz da wieder das leere Stroh der Theologie gedroschen hat; es wäre noch schlimmer, daß Lessing in seiner Abhandlung „Leibniz von den ewigen Strafen" das ganz unbrauchbare Stroh noch einmal drosch, wenn Lessing nicht immer Lessing bliebe. Er will Leibnizen nicht „in *noch größeren Verdacht* bringen, daß er den Orthodoxen nur geheuchelt habe". Er gibt zu, „daß Leibniz die Lehre von der ewigen Verdammung sehr exoterisch behandelt hat und daß er sich esoterisch ganz anders darüber ausgedrückt haben würde". Wäre das mehr als Verschiedenheit der Lehrart gewesen, so ließe sich das „schlechterdings mit keiner didaktischen Politik, mit keiner *Begierde, Allen Alles zu werden,* entschuldigen" (S. 85). Lessing hatte für die Art von Leibniz, lieber „mit den Orthodoxen der Sache ein wenig zu viel zu tun", gewiß viel übrig; hat er sich doch oft genug, zum Entsetzen seiner subalternen Freunde, *γυμναστικως*, und nicht immer nur scheinbar, gegen die Rationalisten und Halben auf Seite der Orthodoxen und Ganzen gestellt. Aber sein Wort von Leibnizens Begierde, Allen

Alles zu werden, wollen wir uns einprägen.

Ich will hier gleich bemerken, daß Leibniz durch seine Theodicee wohl das Gebäude des Optimismus aufgerichtet, ihm aber noch nicht den uns geläufigen Namen gegeben hat. Er nennt sein Buch im Untertitel einen Essay von der Güte Gottes und vom Ursprung des Bösen. Das Schlagwort *optimisme* findet sich erst etwa 30 Jahre später, zuerst in den Mémoires de Trévoux vom Februar 1737 und dann im Dictionnaire von Trévoux von 1751 (nach Murray; in der Ausgabe von 1734 ist das Wort noch nicht), wurde also von den Jesuiten geprägt. Die Jesuiten stellten sich streng auf den Boden des thomistischen Systems, das keine (auch keine logisch geforderte) Einschränkung der Allmacht zugibt. Sie sagen da: „L'Optimisme n'est qu'un matérialisme déguisé, un spinosisme spirituel. L'Optimisme règle Dieu comme un automate." Noch deutlicher wenden sie sich *gegen* Leibniz in dem kleinen Artikel *Optimiste*. Der Terminus *Optimismus* scheint also in ironischer Absicht *gegen* Leibnitz geprägt worden zu sein.

Leibniz hatte aber den Begriff eines *Optimum* schon gebildet, nach dem Muster des mathematischen *Maximum* und *Minimum*, das dem methodischen Begründer der Differentialrechnung nahe liegen mochte (I. 8): „comme dans les Mathématiques, quand il n'y a point de *maximum* ni de *minimum*, rien enfin de distingué, tout se fait également; ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout: on peut dire de même en matière de parfaite sagesse, qui n'est pas moins reglé que les Mathématiques, que s'il n'y avait pas le meilleur *(optimum)* parmi tous les Mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun".

Schade, daß der listenreiche Leibniz, für den es en matière de parfaite sagesse un accomodement avec le ciel gab, der nicht weit von dieser Stelle den Beistand des heiligen Geistes anzurufen scheint (I, 6: „nous trouvant animés d'un zèle qui ne peut manquer de lui plaire, nous avons sujet d'espérer qu'il nous éclairera, et qu'il nous assistera lui-même dans l'exécution d'un dessein entrepris pour sa gloire"), schade, daß Leibniz die Kurve des Guten und ihr Optimum nicht berechnet hat. Andere hätten dann leichter das Minimum oder *Pessimum* berechnen können.

Was ich oben angeführt habe und was eigentlich meine ganze Kritik der Begriffe Optimismus und Pessimismus schon enthält, daß nämlich Superlative außerhalb der Mathematik unvorstellbar sind, das hätte doch dem Manne beifallen müssen, der auch sonst (in der von ihm zuerst gefaßten Lehre vom Unbewußten oder den unendlich kleinen Seelenvorgängen, auch in der Monadologie) gern mathematische Einsichten zur Erklärung der Welträtsel heranzog.

Leibniz war selbst in seiner Theodicee von einem phantastisch-wissenschaftlichen Geiste nicht ganz verlassen. Was aber die elenden Dichter der Zeit aus seiner Lehre machten, das ist fast durchaus unfreiwillige

Parodie. Der freundliche Uz hat uns ein endloses Gedicht hinterlassen, „Versuch über die Kunst, stets fröhlich zu sein". Wer die feine Kunst versteht, sich die äußerste Langeweile historisch merkwürdiger Bücher durch Zusatz eigenen Lachens genießbar zu machen, der mag bei diesen Alexandrinern auf seine Kosten kommen. Ahnungslos sind die bekannten Worte Senecas, die so viel passender auf dem Giebel des Leipziger Gewandhauses stehen, als Motto vorangestellt: res severa verum gaudium. Uz hat auch ein längliches Gedicht geschrieben, das sich „Theodicee" nennt.

„Ich will die Spötter niederschlagen,
Die vor dem Unverstand, o Schöpfer, dich verklagen:
Die Welt verkündige der höhern Weisheit Ruhm!
Es öffnet Leibniz mir des Schicksals Heiligtum;
Und Licht bezeichnet seine Pfade,
Wie Titans Weg vom östlichen Gestade."

Öfter genannt wird sonst „Irdisches Vergnügen in Gott" des Hamburger Ratsherrn Brockes. Schon Huber hat auf die reizende Stelle hingewiesen, an der die Tugenden der Gemsen besungen werden:

„Sonst ist überall bekannt, wie sie uns so nützlich seien,
Für die Schwindsucht ist ihr Unschlitt, fürs Gesicht die Galle gut,
Gemsenfleisch ist gut zu essen und den Schwindel heilt ihr Blut;
Auch die Haut dient uns nicht minder. Strahlet nicht aus diesem Tier
Nebst der Weisheit und der Allmacht auch des Schöpfers Lieb herfür?"

Ganz so tief in Form und Inhalt sanken die französischen und englischen Brockes nicht. Aber der empörend anthropozentrische Standpunkt geht fast durch alle Schriften, die damals viel gelesen wurden. „Auch die Haut dient uns nicht minder" hört man aus Pope, auch aus den Arbeiten des jungen Voltaire, des jungen Kant mitunter heraus. Und selbst diese beiden befreiten sich von dem anthropozentrischen Standpunkte nie so vollständig wie der einzige Hume, der den Kern der Frage anfaßte: „Will Gott das Übel hindern und vermag er es nicht, so ist er ohnmächtig; vermag er es aber und will er es nicht, so ist er übelwollend." Auf das Jenseits oder das himmlische Vergnügen in Gott, auf das asylum ignorantiae ließ Hume sich nicht ein. Die Güte Gottes müsse erst aus dem Zustande der Welt erschlossen werden, und der spreche nicht für eine Güte Gottes; die Ursache aller Dinge scheine aber für das Gute oder das Böse ebenso wenig eine Vorliebe gehabt zu haben wie für Hitze oder Kälte.

III.

Die Opposition gegen Leibniz setzte, da sie sich an eine Kritik der Voraussetzungen nicht heranwagte und für die Frage, ob die Eigenschaften Gottes da nicht zu kleinlich, zu irdisch, zu menschlich verstanden würden, noch nicht reif war, an einem Punkte ein, den schon Thomas von Aquino dem älteren Optimismus gegenüber hervorgehoben hatte. Eine bessere Welt als die unsere wäre der Allmacht des Schöpfers immer möglich gewesen. Die immer noch thomistische katholische Kirche

läßt sich aus diesem Grunde auf den Streit über den Optimismus, über die *beste* Welt, gar nicht erst ein. Und mir will scheinen, daß halb unbewußt hinter dieser Weigerung, den Superlativ *die beste Welt* zu gebrauchen, ein Gefühl dessen verborgen ist, was ich oben vom Superlativ der Adjektive überhaupt gesagt habe und was ich jetzt so ausdrücken möchte: es gibt Steigerungsvergleiche nur bei zahlenmäßigen Begriffen, es gibt keine Steigerung in der Natur, es kann keine Steigerung geben in einer natürlichen Sprache. Der damals halb vergessene Einwurf des hl. Thomas kam wieder zum Vorschein in der Antwort auf die Preisaufgabe, die die preußische Akademie der Wissenschaften, die Leibniz geschaffen hatte, gegen das System von Leibniz zu stellen beliebte. Die preisgekrönte Antwort (natürlich in französischer Sprache) war eine Arbeit des Juristen A. F. Reinhard. Sie interessiert uns hier aus zwei Gründen: sie lehrt uns die Stellung des Fridericianischen Geistes zur Frage kennen und sie hat eine kleine Schrift von Kant indirekt veranlaßt.

Die preußische Akademie unter dem Vater Friedrichs, ein lächerliches Kollegium zu Narren gehaltener Narren, war unter Friedrich rasch zu einer der wichtigsten gelehrten Gesellschaften Europas geworden. Merkwürdig genug; denn auch Friedrich herrschte über die Akademie absolut, hatte für die besten Leistungen ihrer besten Klasse, der mathematisch-naturwissenschaftlichen, gar kein Verständnis; und die Vorschrift, alle Arbeiten in französischer Sprache zu verfassen, die nach der Besiegung der Franzosen im siebenjährigen Kriege eher noch verschärft wurde, hätte leicht dazu führen können, die Berliner Akademie auf den Rang einer der französischen Provinzakademien hinunterzudrücken. Aber die königliche Genialität Friedrichs, die die Person (seine eigene ausgenommen) immer unter die Sache stellte, machte ihn auch auf diesen Gebieten zu einem einzigen Erzieher der Preußen und der Deutschen.

Auf meinem Wege stört ein ferneres kurzes Stehenbleiben ja wohl nicht. Ich möchte die obigen Sätze ein wenig belegen, weil Harnack in seiner Darstellung zwar mit schöner Wahrheitsliebe alle Tatsachen geliefert, die fast nicht zu überschätzende Bedeutung Friedrichs nicht übertrieben, aber doch die Schmach der Akademie unter Friedrichs Vater ein wenig offiziös mit dem Mantel preußischer Liebe bedeckt hat.

Es ging sehr menschlich zu bei der Gründung, bei der Schmach und dann auch bei dem Aufblühen der preußischen Akademie. Leibniz verfolgte große Ziele, das ist gewiß. Aber er hatte auch persönliche Absichten dabei, da er mit den altbewährten Künsten des Hofmanns die Gründung der preußischen Akademie bei der Kurfürstin durchsetzte. Daß er Friedrich I. mit Salomon verglich und natürlich die Kurfürstin mit der Königin von Saba (Voltaire hatte 40 Jahre später mehr Glück, als er für Friedrich II. den Namen

Salomon du Nord prägte, weniger Glück, als er gleich zwei russische Kaiserinnen nacheinander Semiramis des Nordens nannte), das war am Ende Sprache der Zeit, wie es boshafte Schikane wäre, zu erwähnen, daß das Promemoria für Begründung der Akademie im Namen „einiger getreuer kurfürstlicher Bedienter“ dem Monarchen überreicht wurde. (Noch du Bois-Reymond nannte die Akademie die Leibgarde der preußischen Könige.) Wenn nur die Sprache einer Zeit nicht das Denken der Zeit wäre. Wenn nur das astronomische Observatorium (die Kurfürstin wünschte so etwas und Leibniz streichelte und leckte das Observatorium zu einer Akademie zurecht, deren Präsident er wurde) nicht just, um die Zustimmung des Kurfürsten zu erhalten, als Obergeschoß auf den neuen Stall gekommen wäre, für den Geld genug da war. Wenn nur Leibniz, den schon sein früherer Herr einen „aller Orten betriebsamen Gelehrten“ genannt hatte, nicht auch unter den ersten moralischen Faustschlägen Friedrich Wilhelms I. diplomatisch vorgeschlagen hätte, sich in die Zeitverhältnisse zu schicken, kriegswissenschaftliche und technische Abhandlungen aufzunehmen.

Bei dieser Gelegenheit sei übrigens erwähnt, was aus Harnacks Darstellung sonnenklar hervorgeht, daß das Verdienst, eine Zentralstelle für deutsche Sprache durch die Statuten der Akademie geschaffen zu haben, durchaus nicht Leibniz gebührt; der Kurfürst selbst, von einem Andern beeinflußt, hat hinzugefügt, „daß man auch auf die Kultur der teutschen Sprache bei dieser Fundation gedenken möchte, gleichwie in Frankreich eine eigene Akademie hierzu gestiftet“. Leibniz schreibt darauf fast verlegen: „es wird nur zu denken sein, wie die teutsche Sprachkunst mit den übrigen Wissenschaften zu verbinden sein wird.“

Es wäre aber ungerecht, bei dieser Richtigstellung nicht dessen eingedenk zu bleiben, daß Leibniz früher und später ein Förderer der deutschen Sprache war, daß seine Liebe, ja Leidenschaft für die deutsche Sprache, „den Ursprung und Sprungquell des europäischen Wesens“, zu seinen schönsten und reinsten Zügen gehört.

Die nichtswürdige Behandlung, die die Akademie sich von dem Soldatenkönig gefallen ließ, ist oft historisch und ebenso oft satirisch dargestellt worden. Aber vor Harnack nicht ganz richtig und von Harnack selbst doch wieder schonend. Den König Friedrich Wilhelm I. trifft kein schlimmer Vorwurf. Ein barbarisch tüchtiger Monarch. Er gab den Gelehrten, die er verachten mußte, ehrliche Fußtritte — „nicht nur moralische“, sagt Harnack —; er setzte seinen infamen Narren Gundling zum Präsidenten der Akademie ein. Warum nicht? Die Schmach bestand darin, daß die Herren nicht widersprachen, wie sie nachher der geistigeren und geistreichen Tyrannei Friedrich des Großen nicht widersprachen und wie sie immer jeden Befehl eines königlichen Narren ausführen würden.

Übrigens lag die Sache mit dem Präsidenten Gundling doch noch schlimmer, als die Legende sie darstellt. Wenn Gundling einfach ein Narr gewesen wäre, so wäre seine Ernennung eben nur ein roher Spaß des Königs gewesen. Aber dieser Gundling war ein Gelehrter, war Professor. Sparsamkeit des Königs machte Gundling brotlos, und als er dann aus Not zum Spaßmacher in Wirtshäusern geworden war, der König ihn als lustigen Rat schätzen lernte und ihn zugleich als Zeitungsreferenten und als Prügelknaben im Tabakskollegium benützte, da scheint es wieder die Sparsamkeit des Königs gewesen zu sein, die das Gehalt eines Präsidenten der Akademie gerade gut genug für seinen Gundling fand. Nicht mehr bloße Sparsamkeit, ein grotesker Übermut des Königs war es, als er nach dem Tode Gundlings, 1731, die Verfügung in Gnaden erließ, jährlich 200 Thaler „sub Titulo *Vor die sämmtliche königl. Narren* zur Rechnungs-Ausgabe bringen zu lassen". Auch diese äußerste Beschimpfung hat die Akademie hingenommen und neun Jahre getragen. Erst Friedrich d. Gr. machte dem Unfug ein Ende. Wenige Tage nach seiner Thronbesteigung. „Ich habe resolvieret, daß in dem Etat von nun an die odiöse Ausgabe ‚Vor die sämmtlichen königlichen Narren' cessieren soll."

Auch Friedrich also war der Akademie ein tyrannischer Herr. Ohne Präsidenten — d'Alembert zog es vor, unverantwortlicher Ratgeber zu sein — beherrschte Friedrich später die Akademie, wie er sie vorher über den Präsidenten Maupertuis hinweg beherrscht hatte. Nach seinem Belieben ernannte er ihre Mitglieder. Und hatte sie unter dem Vater den lustigen Rat als Präsidenten geduldet, so nahm sie unter dem Sohne die Ernennung des Lieblings oder Mignons Keyserlingk geduldig hin. Selbst der barbarische Hohn des Vaters klingt einmal an. Da Voltaires erster Besuch sehr viel Geld kostet, schreibt Friedrich an einen Vertrauten, das sei ein wenig zu teuer für einen Hofnarren.[1])

Friedrich war eben absoluter Herr auch in seiner Akademie. Und darum handelt es sich mir, daß auch unter der Präsidentschaft von Maupertuis nichts geschah, was der König nicht diktiert hätte. Noch war damals Friedrich kein Menschenfeind und Volksverächter, noch hatte er die Resignation nicht erlebt, mit der er später sich begnügte das alte Gebäude zu unterminieren, sich bei seinen Reformen mit einem à peu près zu begnügen; um so herrischer hoffte er noch seine persönliche Weltanschauung zu der Überzeugung Europas zu machen. Und diese fridericianische Weltanschauung war, mit welchen Worten immer man sie zudecken mag, die eines atheistischen Pessimisten. In seinem tiefsten Ge-

---

[1]) Berthold Auerbach sagte mir noch vor etwa 30 Jahren, in einer bei ihm ungewöhnlichen pessimistischen Stimmung: „Ich werde von . . . darum beneidet, daß ich bei Hofe verkehre; aber glauben Sie mir, man ist da oben immer nur ein Hofnarr."

wissen wußte er von sich, daß Eitelkeit oder Ruhmsucht ihn zum Kriegshelden und zum Volksbeglücker angespornt hatten; und er verachtete die eigene Ruhmsucht. Ein Pessimist, der am Fortschritt mitarbeitet, weil ihm sa Majesté le Hasard das métier eines Königs zugeworfen hat. Wie mag später der alte Fritz (1777) ingrimmig gelacht haben, als er seine Akademie, nach einem Vorschlage d'Alemberts, mit der Preisfrage in Verlegenheit setzte: S'il peut être utile de tromper le peuple. Die Akademie schwankte lange bei der Formulierung und bei der Beantwortung der furchtbaren Frage. Der König hatte nie geschwankt, der gekrönte Macchiavell. Selbst seinen Atheismus und Materialismus gab er preis, wenn seine Königspflicht das Opfer zu fordern schien. So opferte er seinen La Mettrie (als die Materialisten eher Verfolger als Verfolgte geworden waren) gegen seine Überzeugung. Er schreibt darüber (1761) an d'Argens: j'ai été obligé d'abandonner La Mettrie; c'est un enfant perdu, qu'il m'a fallu sacrifier dans le combat; mais, s'il est devenu une victime nécessaire, j'ai bien arrosé son tombeau du sang des théologiens, et j'espère qu'à l'avenir on ne dira plus qu'on peut juger de la façon de penser du Philosophe de Sans-Souci par les ouvrages du médecin La Mettrie.

Die stärksten Beweise dafür, daß Friedrich nach Temperament und Weltanschauung ein Gegner des damals landläufigen Optimismus war, hole ich mir aus seinem Briefwechsel mit Voltaire.

Dieser Briefwechsel ist nicht immer erfreulich. Der gefürchtetste und stärkste Schriftsteller und der stärkste König der Zeit überbieten einander mit kriecherischen Schmeicheleien, sie betrügen einander, vor und nach den Skandalen des Bruchs. Der König ist nicht groß vor seinem Kammerdiener, der Kammerherr nicht groß vor seinem König. Auch die Blasphemien sind nicht immer amüsant. Aber darüber hinaus ist es doch eine Lust, Zeuge zu werden, wie diese zwei Männer, einig und groß im Streben nach einer Wahrheit, die überlieferte Weltanschauung zertrümmern helfen. Zwei Titanen mit häßlichen Menschenzügen.

Voltaire bleibt immer derselbe; er ist selbstverständlich der überlegene Schriftsteller, witzig und elegant. Aber er wächst nicht mehr; er glaubt an seine Schlagworte: vertu, humanité, tolérance, liberté. Friedrich wächst. Fast schüchtern naht der Kronprinz dem weltberühmten Voltaire: un rimeur du fond de la Germanie, un écolier, un avorton de philosophe. Nur zur Skeptik, zu einem pyrrhonisme affreux bekennt er sich zunächst dem wortabergläubischen Deisten gegenüber. Besonders glänzend ist Friedrichs Verteidigung des *Determinismus* gegenüber Voltaires *liberté*. Fast eine siegreiche Streitschrift. Der Mensch habe keinen freien Willen. Friedrich glaube überhaupt nicht an Worte. „Je vous abandonne volontiers le divin Aristote, le divin Platon, et tous les héros de la philosophie scholastique. C'étaient des hommes qui avaient

recours à des mots pour cacher leur ignorance.“ Sein Menschenhaß ist noch nicht hart, fast noch traurig: „le plus parfait tient toujours à l'humanité par un petit coin d'imperfection“. Erst da er König geworden, richtet sich Friedrich mit einem Ruck vor Voltaire auf, und seine Weltverachtung enthüllt sich am Tage seiner Thronbesteigung; er meldet sie mit folgenden Worten: „Mon cher ami, mon sort est changé, et j'ai assisté aux derniers moments d'un roi, à son agonie, à sa mort. En parvenant à la royauté, je n'avais pas besoin assurément de cette leçon pour être degoûté de la vanité des grandeurs humaines.“ Zwei Jahre später: „Je m'imagine que Dieu a créé les ânes, les colonnes doriques et nous autres rois, pour porter les fardeaux de ce monde.“ 1759: „Plus on vieillit et plus on se pérsuade que sa sacré majesté le Hasard fait les trois quarts de la besogne de ce misérable univers.“ Ferner: „Croyez-vous qu'il y ait du plaisir à mener cette chienne de vie? . . . l'homme restera, malgré les écoles de philosophie la plus mechante bête de l'univers.“ 1760: „Tout homme à une bête féroce en soi; peu savent l'enchaîner, la plupart lui lâchent le frein lorsque la terreur des lois ne les retient pas.“ 1770 hat Voltaire ihm gegen den Atheismus gepredigt; Friedrich läßt in seiner Antwort durchblicken, daß er das atheistische Système de la nature billige; seine Maxime sei aber d'attendre que le siècle soit assez éclairé pour qu'on puisse impunément penser tout haut. 1777: „Il y a un lévin de férocité dans le cœur de l'homme, qui réparaît souvent quand on croit l'avoir détruit. Ceux que les sciences et les arts ont décrassés sont comme ces ours, que les conducteurs ont appris à danser sur les pattes de derrières; les ignorants sont comme les ours qui ne dansent point.“ Und im vorletzten Briefe: „Si l'on ne vole point, si l'on n'assassine point, c'est qu'on est sûr d'être incontinent découvert et saisi.“

Die Timon-Stimmung Friedrichs war den Zeitgenossen wohl bekannt. Kant wünscht allerdings lieber Belachen als Verachtung, will eher Torheit als Bosheit in dem Charakterzuge unserer Gattung hervorstechen finden, da er am Schlusse seiner Anthropologie eine bitterböse Äußerung Friedrichs zum besten gibt. Als Sulzer in einem Gespräche über Erziehungsfragen das Rousseausche Schlagwort vorbrachte, daß der Mensch von Natur gut sei, sagte der König: „Ah, mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race, à laquelle nous appartenons.“ Mit philologischer Akribie stelle ich fest, daß die Worte in Nicolais Anekdotensammlung etwas anders lauten: „Vous ne connaissez pas comme moi“ usw.

Man müßte zu den finstersten Feinden des Menschengeschlechts greifen, zu Hobbes oder zu Swift, um vor Schopenhauer so viel Pessimismus beieinander zu finden wie in den Briefen Friedrichs; dazu wird man das Gefühl nicht los, daß Friedrich noch unterdrückt und seine Ti-

mon-Stimmung selbst Voltaire gegenüber nur selten und nicht laut ausbrechen läßt. Dieser Pessimist nun ist nicht Literat von Profession, will als König, auch wenn er es könnte, keine Umsturzwerke schreiben. Er will *minieren.* Er ist Herr einer Akademie, die der Begründer des Optimismus ins Leben gerufen hat. Auf den Universitäten seines Reiches wird immer noch die Philosophie dieses Leibniz als die einzige Philosophie gelehrt. Da ist es an der Zeit, eine Preisfrage zu stellen, die die Welt zwingen wird, die Berechtigung des Optimismus zum ersten Male gründlich zu prüfen. Friedrich hätte gewiß dem Worte Schopenhauers zugestimmt, der Optimismus sei eine ruchlose Weltanschauung. Die Gelehrten, die sich um den Preis bewarben, verstanden die Bedeutung der Frage wohl nicht ganz.

IV.

Zur Zeit der Preisfrage war als Vertrauter oder als Vertrauensmann des Königs Maupertuis Präsident der Akademie. Dessen Todfeindschaft gegen Voltaire (Voltaire wäre gern selbst Präsident der Akademie geworden und schrieb mit darum ein infam witziges Pamphlet gegen Maupertuis, das Friedrich heimlich belachte und öffentlich verbrennen ließ) verhinderte ihn aber nicht, im großen ganzen in den Fragen nach den letzten Dingen mit Voltaire übereinzustimmen. Vielleicht doch nicht ganz mit dem König. Friedrich war Skeptiker, wenn es je einen gegeben hat. Ein Schüler Pierre Bayles. Staatsraison brachte ihn dazu, seinen Atheismus mehr und mehr für sich zu behalten und am Ende seines Lebens eine geläuterte Religion, womöglich ohne Pfaffen, den Deismus der Engländer und Voltaires zu unterstützen. Der Deismus sollte das Nationalgericht des deutschen Volkes werden. Der Skeptiker Friedrich bekannte sich zu keinem bestimmten philosophischen System; Literatur, Königspflichten, Kriege und Musik hatten seine Zeit doch zu sehr in Anspruch genommen, als Philosoph hielt er zu viel von den Alten, von Cicero und Marc Aurel, als daß er das Neue hätte studieren können; der große Fritz kannte die großen fritzischen Geister so gut wie gar nicht, Kant ebenso wenig wie Lessing und Goethe. Und der Gegensatz zwischen den neueren Engländern auf der einen Seite, dem alten Wolf und dem toten Leibniz auf der anderen Seite interessierte den Skeptiker wohl gar nicht. Für Maupertuis und seine Leute war aber dieser Gegensatz von der größten Wichtigkeit. Heute können wir rückblickend sagen, daß beide Personengruppen, die Nachfolger von Leibniz und die Nachfolger von Locke, nacheinander an dem mitgearbeitet haben, was man lange genug rühmend die *Aufklärung* und dann verächtlich Aufklärerei oder gar Aufkläricht genannt hat. Um 1750 sah man das Gemeinsame noch nicht, konnte nur die Unterschiede sehen. Im Vernichtungskampfe gegen die Kirche schienen die Engländer bessere Bundesgenossen als die beiden deutschen Philosophen. Dazu kamen noch

enschliche Reibungen, Absichten und kleine Niedrigkeiten. Der altgewordene Wolf und der altgewordene Gottsched kämpften um ihre Rühmlein, Gottsched beinahe männlicher als Wolf. Zu alt zum Umlernen, mußten sie ihren Leibniz verteidigen, wenn sie nicht mit ihm zu den Toten geworfen werden wollten. Unter den Positionen von Leibniz war aber keine so schwach als sein Lehrgebäude des Optimismus. Klugheit und Temperament (Maupertuis[1]) und Friedrich waren Pessimisten und wiederholten gern: la somme des maux surpasse celle des biens, ließen Maupertuis vor allem diese Position angreifen; und der Kampf entbrannte von dieser Stelle aus. Die Gruppen, die sich schon in dem Duell Voltaire-Maupertuis gebildet hatten, hielten auch im Streite um den Optimismus zusammen. Es ist sogar wahrscheinlich, daß des Mathematikers König Eintreten für die Monadenlehre, für Leibniz und Wolf, der erste Anlaß zu dem Akakiaskandal, zum Zorne Maupertuis' und zu dem Zwist zwischen Friedrich und Voltaire gewesen war.

Harnack, dessen Darstellung (I, 304—465) ich natürlich folge, spricht es nicht klar aus, daß auch die Preisfragen der Akademie vom Könige diktiert waren. Die Schärfe der Tendenz scheint denn doch über die Kraft von Maupertuis hinauszugehen, wenn auch die Tendenz nicht über seine Meinung. Aber ein gewisses Versteckenspielen sowohl der Monadenlehre wie dem Optimismus gegenüber mag freilich darauf zurückzuführen sein, daß der „Papst der Akademie" (so nannte Friedrich einmal seinen Präsidenten) auf beide Parteien Rücksicht nehmen mußte.

Die Frage von 1753 (für 1755) lautete: „On demande l'examen du système de Pope, contenu dans la proposition: Tout est bien. Il s'agit: 1. de déterminer le vrai sens de cette proposition, conformément à l'hypothèse de son auteur. 2. De la comparer avec le système de l'optimisme, ou du choix du meilleur, pour en marquer exactement les rapports et les différences. 3. Enfin d'alléguer les raisons qu'on croira les plus propres à établir ou à détruire ce système."

Man weiß jetzt, wie menschlich es bei der Abstimmung zugegangen ist: daß die Entscheidung gegen den Optimismus nur durch Umfall eines Leibnizianers ermöglicht wurde. Einerlei: die französische Akademie des preußischen Königs unter dem französischen Präsidenten Maupertuis hatte der Verurteilung zugestimmt, die nach der Anschauung nicht nur der alten Herren eine Verurteilung des Idealismus und der Religion war. Wir finden erlauchte Namen unter den Männern, welche nachher die Partei von Leibniz gegen

[1]) Maupertuis wagte sich in seiner sonst zahmen Dissertation: „Sur l'existence de Dieu" bezüglich des Optimismus weit genug vor: „Si l'on examine cette proposition (que tout ce qui est, est bien) sans supposer auparavant l'existence d'un être tout-puissant et tout-sage, elle n'est pas soutenable. Si on la tire de la supposition d'un être tout-sage et tout-puissant, elle n'est plus qu'un acte de foi."

die Akademie nahmen: Lessing und Kant.

Bevor wir uns aber den Schriften dieser beiden zuwenden, noch ein Wort über die preisgekrönte Arbeit selbst und über einige namenlose Nebenarbeiten, die in der Ausgabe mit abgedruckt sind.

Den Preis erhielt — wie gesagt — A. F. Reinhard, Sécrétaire de Justice de S. A. M. le Duc de Mecklenburg-Strelitz. Die Abhandlung ist in französischer Sprache geschrieben oder doch veröffentlicht; in einem fragwürdigen Französisch, das Wörter bringt wie *praelection* (Vorlesung) und *finitude.* Reinhard stellt sich auf den Boden des halbvergessenen Crousaz, der scharf gegen Leibniz geschrieben hatte, aber auch gegen die Skeptiker, obgleich er wohl im Herzen selbst ein Skeptiker war. Auch Reinhard ist kein ganz starker Geist; er versucht das Spiel zu verlachen, das Leibniz mit den Begriffen Freiheit und Notwendigkeit treibt (S. 38: „jusqu'à quand nous laisserons-nous éblouir par des mots vides de sens?"), arbeitet aber mit den Begriffen perfection und bonté de Dieu und schließt sogar (S. 48) mit einem frommen Blick ins Jenseits. Ist dabei so wenig scholastisch, daß er den Begriff der Freiheit mit la plupart des philosophes modernes zu verwerfen scheint, daß er ganz fein mit Epikur für möglich hält, die Figur eines Vierecks könnte ebenso parfaite sein wie die des Kreises. Mit der Metaphysik Reinhards, daß nämlich unter der Vollkommenheit der Welt ihre Realität verstanden werden könnte, haben die Preisrichter wohl ebenso wenig anzufangen gewußt wie ich. Wir werden noch sehen, wie Kant in diesen Gedanken einhakte. Aber am Ende seiner Ausführungen gibt Reinhard seine eigene Meinung gegen Leibniz, trotz der antinomischen Form, deutlich und kräftig zu verstehen: „Le Monde le plus parfait absolument de tous les possibles, est une Chimère" (S. 44) „l'homme doit être content de son état puisque Dieu ne lui doit rien" (S. 46), „ces motifs de consolation et de tranquillité tirés du système de l'optimisme sont aussi vague qu'incapable de nous soulager des maux que nous souffrons. Quelle consolation que de savoir que nous sommes malheureux par ce que le bien des autres êtres et la constitution de l'Univers le demandent! . . . c'est se moquer de moi que de me donner de telles consolations" (S. 47). Formey, noch weit mehr vergessen als Crousaz, spielte eine Rolle bei der Zuerkennung des Preises, und Formey war ein Anhänger von Crousaz. Kleine Menschen entschieden über große Prinzipien.

Hinter der Preisschrift sind einige von den andern Arbeiten mit abgedruckt, die alle auf die Worte von Leibniz schwören und mit ihrem Nachmittagspredigerton die Wage nicht leicht ins Schwanken bringen konnten. Ein französischer discours (Nr. 6) beginnt mit dem Satze: Mit dieser Frage der Akademie hätten sich von Moses bis Pope alle großen Genies beschäftigt. Eine deutsche Abhandlung (Nr. 3) zitiert für die

Konkurrenz der Académie royale des sciences et belles lettres de Prusse den Pope nur in einer französischen Übersetzung, stellt sich mit beiden Füßen auf den Standpunkt der Theodicee, unterstützt ihre Gründe aber mit einem nicht übeln und unakademischen Vergleiche (S. 19): „Man setze, ein Herr, der Seltenheiten liebet, nimmt zur Verfertigung eines sonderbaren Kunststücks einen Meister an, der würklich der allergeschickteste dazu ist, und es vollkommner, als irgend ein Anderer, machen kann, auch in der Tat so machet ... Nun setze man ferner, daß dieser Künstler, bey seiner Arbeit, des Vormittags etwa immerfort pfeift oder singt; des Nachmittags hergegen sehr starck Taback raucht, und mithin zum Öftern einige Minuten auf die Füllung und Anzündung seiner Pfeiffe verwendet." Da finde sich, wie in der Welt, an dem bestmöglichen Mittel etwas, das zu dem Zwecke nichts beiträgt oder gar hinderlich sei.

Lessings Beantwortung der Preisfrage ist kein Meisterstück geworden, schon darum nicht, weil die Abhandlung „Pope ein Metaphysiker!" in Gemeinschaft mit dem subalternen Mendelssohn verfaßt wurde und weil gerade die Verteidigung des Optimismus gegen die Akademie offenbar von Mendelssohn herrührt. Aber die Tatze Lessings ist dennoch dort zu spüren, wo die ganze Fragestellung der Akademie an den Pranger gestellt wird. „Wenn ich der Akademie andere Absichten zuschreiben könnte, als man einer Gesellschaft, die zum Aufnehmen der Wissenschaften bestimmt ist, zuschreiben kann, so würde ich fragen, ob man durch diese befohlene Vergleichung mehr die Popeschen Sätze für philosophisch oder mehr die Leibnizischen Sätze für poetisch habe erklären wollen" (18, S. 48). Lessing, dem es dabei nur um eine Rettung von Leibniz zu tun war, griff zunächst nur das schlaue Spiel an, das Leibniz treffen wollte und Pope vorschob. Lessing war so gut fritzisch wie der junge Goethe; aber die Niedrigkeiten der akademischen Menschen sah er näher und besser, als wir sie aus den Urkunden erkennen können, sah sie mit der Bitterkeit des zurückgestoßenen Magisters (später erst wurde er, und ohne Vorwissen des Königs, zum Mitglied ernannt), sah die Einseitigkeit von Friedrichs Genialität und kam so zu seinem harten Urteile über die berlinische Freiheit zu denken und zu schreiben: „sie reduziert sich einzig und allein auf die Freiheit, gegen die Religion so viele Sottisen zu Markte zu bringen, als man nur will." So ist die Antwort Lessings eine Verurteilung der Akademie, nicht eine Verurteilung des Optimismus. Lessing war damals noch ein Anhänger von Leibniz, wenn er es nicht eigentlich sein Leben lang geblieben ist. Er war imstande, auch da der Erste in Deutschland, Spinozas Größe zu erkennen, aber Spinozas Resignation, Spinozas Ablehnung aller Wertmaßstäbe, also auch des Optimismus, war ihm doch nicht in Fleisch und Blut übergegangen.

Auch Kant hat kein Meisterwerk

geschrieben, da er 1759 den „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus“ als Ankündigung seiner Vorlesungen für das nächste Semester herausgab. Da in dieser kleinen Schrift in einem wichtigen Punkte gegen Reinhards Preisschrift polemisiert wird, so ist es nicht genau richtig, wenn Harnack (I, 410) sagt, Kants Name trete 1763 zum erstenmal in Verbindung mit der Akademie auf, damals nämlich, als Kant und Mendelssohn sich um den Preis für die Frage bewarben: „Sind die metaphysischen Wissenschaften derselben Evidenz fähig wie die mathematischen?“ — als die Akademie dem glatten Mist von Mendelssohn den Preis zuerkannte, der gewaltig ausholenden Abhandlung von Kant, die dem Dogmatismus der Wolfschen Philosophie einen tödlichen Streich versetzt hat, nur das Accessit.

Kants logische Verteidigung des Optimismus richtete sich also nicht bloß gegen die orthodoxe Theologie, wie eine Briefstelle von ihm angibt, sondern auch gegen die Tendenz der Berliner Akademie. Kant war damals noch nicht der Kant der Vernunftkritik. Er las in jenem Semester: Logik, wie gewohnt „über Meyern“, Metaphysik und Ethik „über Baumgarten“, reine Mathematik und die mechanischen Wissenschaften nach Wolf und dazu „die physische Geographie über die eigene Handschrift“. Der deutsche Professor alten Stils, während in Frankreich und England Staatsmänner Philosophie treiben und Philosophen schon zur Leitung des Staates berufen werden. Eine kleine Welt, aus der heraus Kant später seine zermalmenden Gedanken spann, aus der heraus er schon damals mit einer frühen Spur Kantischen Scharfsinns den Begriff der *Vollkommenheit* untersuchte. Das Verhältnis der Begriffe *Vollkommenheit* und *Realität*, das Reinhard gestreift hatte, reizt Kant zu einer vorläufig nur formalen Untersuchung. „Diese Betrachtung ist abstrakt und würde wohl einiger Erläuterungen bedürfen, welche ich aber anderer Gelegenheit vorbehalte“ (W. II. 31). Kantforscher mögen untersuchen, ob Kant nicht in der Hypothese, Vollkommenheit sei Realität, schon damals die Mausefalle des ontologischen Gottesbeweises erkannte, ob er seinen Gegenbeweis nicht schon in den angeführten Worten angekündigt hat. Die logischen Schnitzer der theologischen und der materialistischen Gegner des Optimismus, dazu sein gläubiges Herze, bringen ihn dazu, sich auf die Seite des alten Optimismus zu schlagen und sich „bei den Feinden“ nicht länger aufzuhalten. Aus gläubiger Seele schreit er auf: „Ich rufe allem Geschöpfe zu, welches sich nicht selbst unwürdig macht, so zu heißen: heil uns, wir sind! und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen. Unermeßliche Räume und Ewigkeiten werden wohl nur vor dem Auge des Allwissenden die Reichtümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange erschöpfen, ich aber aus dem Gesichtspunkte, worin ich mich befinde, bewaffnet durch die Einsicht, die meinem schwachen Verstande verliehen ist, werde um mich schauen, so weit ich

kann, und immer mehr einsehen lernen: *daß das Ganze das Beste sei und alles um des Ganzen willen gut sei.*"

V.

Man achte nun darauf, wie weit Friedrich mit seiner Abkehr vom Optimismus und mit der Preisfrage seiner Akademie der deutschen Welt vorausgewesen sein muß, wenn niemand aus der revolutionären, neuen Generation, wenn weder der Erneuerer der deutschen Poesie, noch der Erneuerer der Philosophie ihm zu folgen vermochten. Nun will ich nicht in den Fehler verfallen, der an aller Geschichtsschreibung der verführerischste ist: die Bedeutung eines einzelnen Datums zu übertreiben und zu überschätzen. Zum Umsturz der christlichen Weltordnung haben natürlich andere Faktoren mehr und sichtbarer beigetragen als die Preisschrift der Berliner Akademie von 1755. Die englische Philosophie mit ihrem Psychologismus war es, die erst eine erkenntnistheoretische, eine sprachkritische Behandlung der sogenannten letzten Fragen möglich machte, die erst Erkenntnistheorie an die Stelle setzte, die vorher durch tausend Jahre der christliche Glaube eingenommen hatte. Es war aber doch nichts Kleines, daß der Atheist auf dem Throne, der schon damals die Welt auch durch seine Siege verblüfft hatte, auf geistigem Gebiete Wort hielt und nicht nur ein Beschützer sondern ein Führer der Freidenker wurde.

Leugnen will ich nun doch nicht, daß ein Zufall mich verlockt hat, die Folgen jener Preisschrift von 1755 genauer zu betrachten. Das Jahr 1755 ist entscheidend für die Geschichte der abendländischen Weltanschauung durch Ereignisse, die mit der Preisschrift der Akademie freilich keinen ursächlichen Zusammenhang haben. Im Jahre 1755 erschien Kants „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt". Anonym, trotzdem dem Könige gewidmet. Entsetzlich byzantinisch gewidmet. Daß Friedrich Wetteifer mit andern Nationen wünsche, wird betont. Friedrich hat das Buch wahrscheinlich nicht zu Gesicht bekommen. Die Zeitgenossen haben das Buch, dessen Verleger bald nach dem Erscheinen Bankerott machte, nicht gelesen. Noch Laplace wiederholte 40 Jahre später die Kantsche Theorie, ohne Kant zu nennen, vermutlich ohne ihn zu kennen. Erst im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts gewann die Theorie, die man jetzt die Kant-Laplacesche nannte, ihre Weltbedeutung. Und sie wird ihr bleiben, wenn auch die Angriffe, die eben wieder gegen sie erfolgen, aus mechanischen Gründen richtig sein sollten. Die Rechnung wird anders ausfallen, in Kleinigkeiten wie der Frage nach der Zusammensetzung des Stoffes, die Ableitung von einem mechanischen Ursprunge wird nicht gestürzt werden, insoweit es sich nur um die Bewegungsfrage handelt.

Unmittelbarer wirkte das andere

Ereignis von 1755, das reale Erdbeben, das just am Tage Allerheiligen (der Umstand blieb nicht unbemerkt) die Stadt Lissabon zerstörte und viele zehntausend Menschen fast in einem Augenblicke tötete, zerriß oder in die Flammen warf. Es lag kein vernünftiger Grund vor, gerade dieses furchtbare Unglück zu einer Gegeninstanz gegen Gott und den Optimismus zu machen. Das Mittelalter war durch Pest und Krieg nur noch frommer geworden. Aber das Erdbeben von Lissabon traf die Zeitgenossen von Voltaire und Friedrich, und die Wirkung war ungeheuer. „Wir haben keinen guten Vater im Himmel" antwortete die Menschheit vom Mittelmeer bis nach Skandinavien. Wer sich in der Literatur dieses Ereignisses umgesehen hat, der wird mein Urteil nicht für unüberlegt halten, daß seit der Kreuzigung Jesu Christi keine Tatsache für die abendländische Menschheit so folgenreich wurde wie dieses Erdbeben von Lissabon. Ich zitiere zunächst nur Goethe, der doch zur kritischen Zeit erst sechs Jahre alt war (Dichtung und Wahrheit, I. Buch): „Durch ein außerordentliches Weltereignis wurde die Gemütsruhe des Knaben zum erstenmal im Tiefsten erschüttert ... hierauf ließen es die Gottesfürchtigen nicht an Betrachtungen, die Philosophen nicht an Trostgründen, an Strafpredigten die Geistlichkeit nicht fehlen ... Ja, vielleicht hat der Dämon des Schreckens zu keiner Zeit so schnell und so mächtig seine Schauer über die Erde verbreitet. Der Knabe, der alles dieses wiederholt wahrnehmen mußte, war nicht wenig betroffen. Gott, der Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erden, den ihm die Erklärung des ersten Glaubensartikels so weise und gnädig vorstellte, hatte sich, indem er die Gerechten mit den Ungerechten gleichem Verderben preisgab, keineswegs väterlich bewiesen." So schrieb noch der abgeklärte Goethe mehr als 50 Jahre nach dem Ereignis, das doch dem Kinde nur wie das ferne Sausen in einer Muschel, die man ans Ohr hält, zum Erlebnis geworden sein konnte. Leidenschaftlicher klangen die Rufe erwachsener Zeitgenossen. Eine Zusammenstellung aller Schriften und Briefstellen aus den Monaten nach dem Erdbeben wäre eine Anklageliteratur von ganz anderer und prinzipiellerer Art als die, die vor nun 30 Jahren ihre Waffen von Schopenhauer borgte.

Eine Ausnahmestellung nimmt Kant ein. Auch er ist aufs äußerste erregt, aber der jugendliche Magister, der eben für sich allein die neue Kosmogonie geschaffen hat, schaut auf das Entsetzen mit der Ruhe eines Weltbaumeisters. In einer großen Abhandlung und in zwei gründlichsten Zeitungsaufsätzen (vom Januar bis zum April 1756) will er die Ursachen des Erdbebens untersuchen und womöglich die bösen Folgen künftiger Erdbeben abschwächen. Keine Anklage gegen die Vorsehung. „Große Begebenheiten, die das Schicksal aller Menschen betreffen, erregen mit Recht diejenige rühmliche Neubegierde, die bei allem, was außerordentlich ist, aufwacht und nach

den Ursachen derselben zu fragen pflegt". Nur keine blinde Unterwerfung unter die Härte des Schicksals. „Wenn man frägt, ob auch unser Vaterland Ursache habe, diese Unglücksfälle zu befürchten, so würde ich, wenn ich den Beruf hätte die Besserung der Sitten zu predigen, die Furcht davor um der allgemeinen Möglichkeit willen, die man freilich hierbei nicht in Abrede sein kann, in ihrem Werte lassen." Wenn er also ein Pfaffe wäre, so würde er den Schrecken vor einem Erdbeben zur Einprägung der Frömmigkeit benützen; er will aber nur dem Erdbeben seine Geheimnisse ablauschen, um den Menschen zu nützen. Nicht eine furchtbare Schilderung geben. „Eine solche Erzählung würde rührend sein, sie würde, weil sie eine Wirkung auf das Herz hat, vielleicht auch eine auf die Besserung desselben haben können. Allein ich überlasse diese Geschichte geschickteren Händen. Ich beschreibe hier nur die Arbeit der Natur." Selbst von dem Nutzen der Erdbeben wagt er zu sprechen. „Man wird erschrecken, eine so fürchterliche Strafruthe der Menschen von der Seite der Nutzbarkeit angepriesen zu sehen ... so sind wir Menschen geartet. Nachdem wir einen widerrechtlichen Anspruch auf alle Annehmlichkeiten des Lebens gemacht haben, so wollen wir keine Vorteile mit Unkosten erkaufen ... Als Menschen, die geboren waren, um zu sterben, können wir es nicht vertragen, daß einige im Erdbeben gestorben sind ... Wir wissen, daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit und seiner Anstalten sei, wir sind ein Teil derselben und wollen das Ganze sein." Ich kann Kant für diesmal nicht verlassen, ohne noch einen Satz feinster Weisheit abzuschreiben: „Die Natur entdeckt sich nur nach und nach. Man soll nicht durch Ungeduld das, was sie vor uns verbirgt, ihr durch Erdichtung abzuraten suchen, sondern abwarten, bis sie ihre Geheimnisse in deutlichen Wirkungen ungezweifelt offenbart." Der Forscher Kant hat fast seine Freude am Erdbeben; wie ein Entomologe an einem neuen Insekt.

Die geschickteren Hände, denen Kant die rührende Geschichte überlassen wollte, waren bereit. Voltaire, der Advokat aller unschuldig Verfolgten, erhob seine Stimme für die Opfer des Erdbebens von Lissabon. Zuerst unmittelbar nach dem Ereignis in einem schwerfälligen Lehrgedicht mit Vorwort und Anmerkungen, dann in dem unvergleichlichen und unsterblichen Candide. Das Gedicht ist betitelt „Poème sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: tout est bien." Der Angriffspunkt ist also wieder wie für die Preisaufgabe der Berliner Akademie Popes: all is right. Zur Probe nur einige Alexandriner, die damals rasch berühmt wurden:

„Philosophes trompés, qui criez tout est bien."
... „Lisbonne qui n'est plus eut-elle plus de vice
Que Londres, que Paris plongés dans les délices?

Lisbonne est abymée, et l'on danse à Paris."
. . . „Tout est bien, dites-vous, et tout est nécessaire,
Quoi? L'univers entier sans ce gouffre infernal,
Sans engloutir Lisbonne, eût il été plus mal?"
. . , „Je respecte mon Dieu, mais j'aime l'univers."
. . . „Il le faut avouer, le mal est sur la terre."
. . „N ul ne voudrait mourir, nul ne voudrait rénaître."
. . . „Je suis comme un docteur; hélas! je ne sais rien . . .
La balance à la main, Bayle enseigne à douter.
Assez sage, assez grand pour être sans système,
Il les a tous détruits et se combat lui-même."

Viel prosaischer ist auch das Vorwort nicht. Der Grundsatz tout est bien hätte auch den Frommen nicht gefallen. Wäre alles gut, so wäre es falsch, von einem Abfall der menschlichen Natur zu sprechen. Wäre die menschliche Natur nicht verderbt, so hätte sie keinen Erlöser nötig gehabt. Auch als Fatalismus wurde der Optimismus angegriffen. Voltaire erklärt sich nach dem Erdbeben gegen den Optimismus: „Le mot tout est bien . . . n'est qu'une insulte au douleur de notre vie" („ruchlose Weltanschauung").

Glücklicherweise hat es Voltaire bei diesem Lehrgedicht nicht genug sein lassen. Er veröffentlicht drei Jahre später das Meisterwerk, in dem er sich zu einer Größe aufrichtet, die kaum ihresgleichen hat. Wucherer, Schmeichler, Lügner, meinetwegen; es ist schwer, Voltaire ganz zu lieben. Aber er hat den Candide geschrieben, gegen den selbst die großen Possen von Aristophanes Späße eines Kleinstädters sind. Die älteste Frage der Menschen, die nach dem Glück, mit einem Gelächter beantwortet, wie es nie vorher und nie nachher gelacht worden ist. Montaigne, Swift selbst hat dieses menschenkindliche Lachen nicht gehabt; übermenschlich traurig der eine, unmenschlich bitter der andere. Weil D. F. Strauß in seinem sonst vorzüglichen Voltaire-Buch den Candide fast aus Erbarmen lobt, ihn für schwächer hält als sein Ruhm ist, möchte ich mich zu dem kleinen Buche bekennen, das an Wirkung die große Revolution hätte aufwägen können, wenn es nach Gebühr von der abendländischen Menschheit verstanden und immer wieder gelesen worden wäre. „Candide ou l'Optimisme, traduit de l'Allemand de Monsieur le docteur Ralph." Das Erdbeben von Lissabon, das im 5. Kapitel kurz behandelt wird, ist nicht mehr als andere Scheußlichkeiten des Menschenerlebens. Der Optimismus selbst wird vor Gericht gestellt, mit grimmiger Schonungslosigkeit, nicht mehr mit der theologischen Vorsicht des Poème's und des Vorworts. Die Theodicee, die Philosophie von Leibniz, das noch herrschende System wird mit ungeheurem Hohn überschüttet. Keine Figur des Romans ist so unheimlich grotesk wie die des optimistischen Philosophen Pangloss. Man hat immer gefühlt und gewußt, daß Leibniz persönlich gemeint sei. Aber niemand scheint bis jetzt gemerkt zu haben,

daß der Name Pangloss auf Leibnizens lebenslange Versuche sich beziehe, eine Universalsprache zu erfinden, eine Pasilingua. Auch die Stelle im 30. Kapitel: „Pangloss fit un beau mémoire par lequel il prouvait que le baron n'avait nul droit sur sa sœur, et qu'elle pouvait selon toutes les lois de l'empire épouser Candide de la main gauche —" geht direkt gegen Leibniz, den Rechtskonsulenten der deutschen Fürsten. Direkt gegen Leibniz geht auch im 4. Kapitel die Aufsuchung der raison suffisante, durch die Pangloss die Syphilis erlangt hätte. Nicht die Krankheit, die ist infame Erfindung, aber die Benützung des zureichenden Grundes für die historische Darstellung. „Paquette (das Kammerkätzchen) tenait ce présent d'un cordelier très-savant qui avait remonté à la source, car il l'avait eu d'une vieille comtesse, qui l'avait reçu d'un capitaine de cavalerie, qui le devait à une marquise, qui le tenait d'un page, qui l'avait reçu d'un Jésuit, qui étant novice l'avait eu en droite ligne d'un des compagnons de Christophe Colomb. Pour moi, je ne le donnerai à personne, car je me meurs."

Ich gebe keine Proben der Bosheiten gegen den Optimismus. Candide ist nicht veraltet. Jedermann kann ihn lesen. Das Lachen Voltaires, ein unheiliges Lachen, hatte den Optimismus getötet. Und weil die Menschen immer ein Schlagwort haben müssen, um das Leben, das sie leben, nebenbei zu beschwatzen, wurde die Leere, die das Erdbeben von Lissabon und Voltaire geschaffen hatten, durch das Wort *Pessimismus* ausgefüllt. Durch das System des pedantischen Pessimismus. Bevor ich mich diesem Teil der Wortgeschichte zuwende, muß ich aber noch dreier Männer gedenken, von denen der Franzose und der Irländer ansteckend wirkten durch ihren Stimmungspessimismus, der Deutsche widerrechtlich für den pedantischen Pessimismus in Anspruch genommen worden ist; ich meine natürlich Rousseau, Swift und Kant.

VI.

Fast in gleicher Weise wie Voltaire das Denken seiner Zeit, hat Rousseau das Fühlen seiner Zeit beeinflußt; mit seinem Hasse der Kultur und der Konvention, mit seiner Sehnsucht nach einem paradiesischen Naturzustande der Menschheit. Man könnte aus Rousseaus Anklage gegen die kultivierte Menschheit einen ganzen Katechismus des Pessimismus zusammenstellen. Aber eine solche Arbeit wäre eine Fälschung. Rousseau war ein Weltverbesserer und mußte als solcher ein unverbesserlicher Optimist sein und bleiben. Nur die Menschen seiner Zeit waren schlecht, wurden von einem wachsenden Verfolgungswahn gesehen und geschildert; die Menschen einer Urzeit waren gut gewesen, und die Menschen der Zukunft, einer nahen Zukunft, würden wieder gut sein. Man hört die Glocken der großen Revolution läuten. Auch Robespierre, der fanatische Schüler Rousseaus, war ein Weltverbesserer. Die Menschen müssen gut und glücklich werden, und wenn

man ihnen allen die Köpfe herunterschlagen müßte. Die Glocken der großen Revolution klingen fromm optimistisch.

In einem langen offenen Briefe über das Erdbebengedicht (vom 18. August 1756) hat sich Rousseau, verbissen und geschmeidig, mit Voltaire auseinandergesetzt. Immer innerlicher und leidenschaftlicher als Voltaire, weiß Rousseau, wie eng die Frage nach dem Übel in der Welt mit dem Glauben an eine Vorsehung und an eine unsterbliche Seele (que j'ai le bonheur de croire) verknüpft ist. Rousseau schwatzt ein wenig. Aber wie so oft erhebt er sich in glücklichen Augenblicken über seinen Glockenturm, über die Kreuzblume, fast über das Denken der damaligen Menschen. Der Naturanbeter findet es absurd, daß man von dem bißchen Erdbeben von Lissabon so viel Aufhebens mache. Die Natur kümmere sich um so was nicht. Nur Menschen regen sich über eine zerstörte Stadt auf. Erdbeben kommen in Wüsten ebenso zu stande wie in großen Städten. Mais nous n'en parlons point parce qu'il ne font aucun mal aux Messieurs de Ville, les seuls hommes dont nous tenions compte ... serait-ce donc à dire, que l'ordre du monde doit changer selon nos caprices, que la nature doit être soumise à nos lois, et que pour lui interdire un tremblement de terre en quelque lieu, nous n'avons qu'à y bâtir une ville? Und zu der unmenschlichen Hoheit eines Spinoza erhebt er sich, da er weiter sagt: „Vous dites que nul être connu n'est d'une figure précisément mathématique; je vous demande, monsieur, s'il y a quelque figure possible qui ne le soit pas, et si la courbe la plus bizarre n'est pas aussi regulière aux yeux de la nature, qu'un cercle parfait aux nôtres.

Swift, der wildeste Menschenhasser, der je den Menschen Bücher hinterlassen hat, ist kein Weltverbesserer. Er glaubt nicht an die Vergangenheit und nicht an die Zukunft. Ein schamloser Egoist, käuflich, wohl auch böse. Er schickt sich an, ein Reisemärchen zu schreiben, und er findet Worte des Hohns für die armen Menschen, gegen die das bloße Schimpfen von Timon naive Expektoration ist. Ich erinnere nur an zwei Stellen: in dem Reiche der edeln Pferde sind die Menschentiere, die Yahoos, die einzigen, welche krank werden; in der Sprache der Pferde wird die Krankheit (wie alles Schlechte und Ekelhafte) das Yahoo-Übel genannt, „und die Arznei dagegen ist eine Mixtur von des Tieres eigenem Kot und Urin, welche man ihm mit Gewalt einschüttet. Ich habe öfters gesehen, daß diese Arznei die gewünschte Wirkung getan, und empfehle sie daher zum allgemeinen Besten meinen lieben Landsleuten." Und da er nach langem Aufenthalte bei den edlen Pferden Frau und Kinder wiedersieht, erregt ihr Anblick Haß, Ekel und Verachtung bei ihm. Ein Kuß seiner Frau läßt ihn in Ohnmacht fallen. „Das erste Jahr konnte ich die Gegenwart meiner Frau und Kinder nicht ausstehen; der bloße Geruch von ihnen

war mir unerträglich.“ Swift hat nur einzelne Menschen beeinflußt, die so glücklich waren, die Stimmung eines solchen Ekels vor den Menschen gelegentlich in Verse bringen zu können, sich aber sonst das Zusammensein bei Tag und Nacht nicht trüben zu lassen. Swift hat keine Schule gegründet. Die Reisen des Kapitäns Lemuel Gulliver haben ihre weiteste Verbreitung als ein kastriertes Kinderbuch gefunden.

Kant, auf den sich zu berufen jetzt zum guten Tone aller Schulen gehört, Kant, den Erfinder und Begründer des siegreichen kategorischen Imperativs der freudigen Pflicht, zum „Vater des modernen Pessimismus“ zu machen, war dem Nähr- und Adoptivvater dieses Pessimismus vorbehalten, dem Abstraktionsvirtuosen Eduard von Hartmann. Mit seinen Terminis ließe sich rechter Hand, linker Hand alles vertauschen. Swift wäre dann der Vater des moralischen Entrüstungspessimismus, und das wäre nicht ganz wahr. Rousseau wäre der Vater des evolutionistischen Pessimismus und des eudämonologischen Optimismus, und das wäre wieder nicht ganz wahr. Es ist aber gänzlich falsch, Kant für den Pessimismus in Anspruch zu nehmen. Dem systematischen Pessimismus widerspricht Kants Wesen und Ziel immer und überall. Richtig ist nur, daß Kant, je älter er wird und je mehr seine unerhörte architektonische Geisteskraft nachläßt — post hoc, nicht propter hoc —, Äußerungen von sich gibt, die sich auf die Bosheit der Menschen beziehen. Und es ist immerhin ein Verdienst von Hartmann, gegenüber dem populären Geschwätz, das Kant wie einen christelnden Sonntagsprediger hinstellt, bittere und grimmige Aussprüche des in der Jugend und dann wieder im Alter einsamen Mannes gesammelt zu haben. Er hat es getan in der Abhandlung „Kant als Vater des modernen Pessimismus“ (Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus IV.) Die meisten Schriften Kants, die Hartmann anführt, sind aus seiner Spätzeit; Kant war müde, nicht ganz ohne Bitterkeit und hatte Rousseau stark auf sich wirken lassen; auch Swift zitiert er gern. Man erhält durch viele der angeführten Stellen ein realistischeres Bild von dem Menschenkenner Kant als aus seinen Jugendarbeiten. Dennoch ist es geradezu eine Fälschung zu nennen, natürlich die unbewußte Fälschung eines Monomanen, wenn Hartmann ihm immer wieder Begründung des Pessimismus unterschiebt, trotzdem Hartmann ganz gut weiß und es auch zugibt (S. 86), man würde das Wort Pessimismus bei Kant vergeblich suchen. Ich will eine gröbere Fälschung Kantscher Gedanken an einigen Stellen nachweisen.

Hartmann sagt im Sinne Kants (S. 66): „eine solche Glückseligkeitslehre ist eine unlösbare Aufgabe“; Kant aber sagt (Metaphysik d. Sitten 44.R.): „Die Imperativen der Klugheit seien nur Anratungen, die Aufgabe sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit befördern werde, sei völlig unauflös-

lich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich." Kant äußert sich also hier gar nicht über das Ziel der Glückseligkeit, sondern unterscheidet nur zwischen dem Imperativ der Klugheit und dem Imperativ der Pflicht.

Hartmann (S. 68): „Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit ist das gerade Widerspiel von dem der Sittlichkeit"; Kant (Prakt. Vernunft 147, R.): „Das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit ist, wenn das der *eigenen* Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird ... das Prinzip der Glückseligkeit kann zwar Maximen, aber niemals solche abgeben, die zu Gesetzen des Willens tauglich wären, selbst wenn man sich die *allgemeine* Glückseligkeit zum Objekte machte." Selbst das „gemeinste Auge" müßte also sehen: Kant leugnet hier nicht die Möglichkeit der Glückseligkeit oder der Lust, sondern will Menschenglück nur aus dem höheren Gebiete des Willens ausschließen. Daß Kant übrigens seine Moral nicht auf das Gefühl der Lust begründen wollte, das war schon vor Hartmann einigermaßen bekannt. Für Kant sind Sittlichkeit und Glückseligkeit disparate Begriffe. Glück und Sittlichkeit des Menschen stehen in keinem logischen und in keinem ursächlichen Zusammenhange. Hartmann zieht daraus den Schluß: wenn Glück nicht eine Folge von Sittlichkeit sei, so dürfe Glück aus moralischen Gründen überhaupt nicht sein; also sei der Pessimismus nach Kant eine unerläßliche Voraussetzung des moralischen Bewußtseins. Hartmann ist aber auch hier ehrlich genug, zuzugestehen, daß Kant diese greuliche Schlußfolgerung „in dieser präzisen Gestalt" nicht ausgesprochen habe.

Hartmann zitiert Kants „Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen" (aus Kants vorkritischer Zeit von 1763), wo die Bilanz von Lust und Unlust, die Maupertuis gezogen hatte und die ungünstig ausgefallen war, wiedergegeben wird. Hartmann sagt: „Diesem Ergebnis vermag Kant damals noch nicht beizustimmen, aber doch nicht mehr aus optimistischer Voreingenommenheit, sondern weil er die Aufgabe aus technischen Gründen für unlösbar erachtet." Das bemerkt Kant allerdings nebenbei auch; aber er schließt mit den Worten, die Hartmann nicht anführt: „Der Kalkül gab diesem gelehrten Manne ein negatives Fazit, worin ich ihm gleichwohl nicht beistimme", d. h. deutlich: nicht aus technischen Gründen, sondern aus Überzeugung nicht beistimme (Ausgabe d. Akademie II, 182).

Auch das Verhältnis von Kant zu Rousseau wird schief dargestellt. Kant deutet Rousseau nur freundlicher, gesünder. „Rousseau wollte im Grunde nicht, daß der Mensch wiederum in den Naturzustand zurück*gehen*, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, zurück*sehen* sollte" (Anthropologie Ak. VII, 326).

„Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) bietet in dem Abschnitt „Der Mensch

ist von Natur böse" für Hartmann reiche Ausbeute; Hartmann will übersehen, daß die stärksten Stellen Zitate aus pessimistischen Schriftstellern sind, eines sogar aus La Rochefoucauld, daß Kant diese Zitate selbst ein wenig spöttisch „eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit" nennt, daß bei Kant ein langer Abschnitt „von dem Sieg des guten Prinzips über das böse" folgt. Und es ist nicht wahr, daß der Rat, das Auge vom Betragen der Menschen abzuwenden, um sein Wohlwollen nicht zu verlieren, Kants letzte Meinung sei. „Menschen zu fliehen, aus Misanthropie, weil man sie anfeindet, oder aus Anthropophobie, weil man sie als seine Feinde fürchtet, ist teils häßlich, teils verächtlich" (Krit. d. Urteilskraft 136, R.). Und auf die Litanei selbst folgt die echt kantische, optimistische Lehre, daß auch der ärgste Mensch, der sich durch Selbstsucht zu unmoralischen Handlungen bewegen lasse, „auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise, mit Aufkündigung des Gehorsams, Verzicht tue . . . kraft seiner moralischen Anlage" (Religion i. d. G. d. bl. V. 39, R.). Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl Bosheit als Verkehrtheit des Herzens, „welches nun, der Folge wegen, auch ein böses Herz heißt. Dieses kann mit einem, im allgemeinen, guten Willen zusammen bestehen; und entspringt aus der *Gebrechlichkeit der menschlichen Natur*" (41). Die letzte Wortfolge hat sich Kleist zu eigen gemacht.

Aus Kants „Tugendlehre" und „Pädagogik" führt Hartmann zwei Stellen als Lebensweisheiten des Pessimismus an und vergißt beide Male mit anzuführen, was Kants Hauptabsicht war. „Man muß dem Jünglinge zeigen, daß der Genuß nicht liefert, was der Prospekt versprach", so sagt Kant wirklich (Ausg. R. IX, 438), aber vorher: Die kindische Furcht vor dem Tode wird wegfallen, wenn er einen geringen Wert setzt in den Genuß der Ergötzlichkeiten des Lebens. „Auf Fröhlichkeit und gute Laune muß man den Jüngling hinweisen." Und wieder unterschreibt Kant den Grundsatz der Stoiker sustine et abstine; aber er leitet diese Lebensweisheit des Pessimismus mit den Worten ein: „Die Regeln der Übung in der Tugend gehen auf die zwei Gemütsstimmungen hinaus, *wackern* und *fröhlichen* Gemüts in Befolgung ihrer Pflichten zu sein" (353). Die Fröhlichkeit, die Kant auch als Greis zu predigen nicht aufhört, ist doch nicht ganz pessimistisch. Auch das Lachen, das Kant neben Voltaires Hoffnung und Schlaf zu den Himmelsgaben rechnet (Krit. d. Urteilskraft, R. 209) ist ein fröhliches Lachen; kopfbrechendes, halsbrechendes oder herzbrechendes Lachen der Grübler, der Genies und der empfindsamen Romanschreiber (auch wohl dergleichen Moralisten) wird ausdrücklich abgelehnt.

Je klüger und raffinierter man sich Annehmlichkeiten des Lebens zuführe, desto weiter komme man von der Zufriedenheit ab; Kant sagt (Metaph. d. Sitten, 14 R.): „von der wahren Zufriedenheit".

Hartmann hätte sich bei seinem verkehrten Versuch, Kant zum Vater des modernen Pessimismus zu machen, auf Herder berufen können, der in seinem wachsenden Hasse Kants Lehre vom radikalen Bösen eine Satansdogmatik und eine philosophische Diaboliade nennt. Aber Herder kann als Kants Metakritiker nicht ernst genommen werden. Möglich wurden und werden solche Mißverständnisse durch drei Umstände, die eng miteinander verflochten sind und auf die hinzuweisen vielleicht auch in diesem Zusammenhange nützlich ist. Kant, einer der stärksten Geister aller Zeiten, war in seinem deutschen Winkel formell, sozial und religiös nicht so frei, wie kleinere Geister damals in Frankreich und England waren.

Formell hatte er die für Deutschland neue sprachliche Entwicklung nicht mitgemacht, die, während er über der Vernunft-Kritik brütete, endlich zu der Höhe von Lessing und Goethe geführt hatte. Die ungeheuren Gedanken sprengen die gefällige Wolfsche Form, die die Sprache seiner Jugend war. Kant ist anmutig, wo der Gegenstand nicht ganz groß ist; er wird aber trotz hinreißender Stellen ungefüge und zyklopisch, wo immer der Inhalt seines Denkens eine neue Form sucht. Er hatte immer Besseres zu tun, als seine Schriftstellerei auszubilden. Daher die Dunkelheit, die nur von Blindheit geleugnet werden kann.

Sozial war und blieb seine Stellung trotz allen Ruhms eine traurige, wenn man sie mit der seiner englischen Vorgänger vergleicht. Diese Engländer waren oft Männer von Welt, Staatskerls, die gelegentlich Staatsmänner wurden, politische Führer ihres Volkes, tätige Grandseigneurs, die dann einmal ihre Meinungen über Welt und Menschen niederschrieben; Kant war — wenn man von seinem Genie absieht — der typische deutsche Magister, ein Mann ohne Welt, der über Welt und Menschen englische Bücher las, sobald er über Welt und Menschen ein Kolleg zu lesen hatte. Unvergleichlich sein Fleiß, unvergleichlich die Sagazität in der Analyse der Begriffe. Aber seine Menschenkenntnis ist nicht unmittelbar, ist gelehrt, ist seinem System unterworfen.

Religiös ist Kant doppelt abhängig: von seiner pietistischen Jugendzeit und, was immer man zu seiner Verteidigung sagen mag, von den wechselnden Anschauungen der drei preußischen Könige, unter denen er gewirkt hat. Auch Hume scheute vor Konflikten zurück; aber seine Scheu gab seinen Angriffen gegen die Religion die feinste und boshafteste Form. Kant hat denn doch Kompromisse geschlossen. Das empfanden die besten Zeitgenossen, und daraus ist der starke Zornausbruch Goethes gegen „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ zu erklären. Nicht Pessimismus fand Goethe in der Schrift, sondern religiöse Heuchelei, da er (7. Juni 1793) an das Ehepaar Herder schrieb: „Wo sich dieses Gezücht (Lavater) hinwendet, kann man immer voraus wissen. Auf Gewalt,

Rang, Geld, Einfluß, Talent p. p. ist ihre Nase wie eine Wünschelrute gerichtet. Er hofiert der herrschenden Philosophie schon lange. Dagegen hat aber auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen.“ Natürlich soll dieses menschliche Dokument von Goethes Grobheit nicht etwa gegen Kants Charakter ausgemünzt werden. Goethe hat gelegentlich, wie Kant prinzipiell, von Erbsünde und radikalem Bösen gesprochen. Nur eins wollte gesagt sein: daß Kants schwere Ausdrucksweise und soziale wie moralische Ängstlichkeit den freiesten Mitlebenden verführen konnte, ihm christelnde Tendenzen unterzuschieben, wo Hartmann wie überall Pessimismus wittert. Wenn Kant ein Pessimist war, dann war auch der Kantianer Schiller, der gerade gegen Kants Beweise (vom radikalen Bösen) nichts einwenden konnte, „so gern man auch wollte“, dann war auch der Dichter des Don Carlos ein Pessimist. Nein, Kant war nur ein harter Optimist, was die weichen Pessimisten nicht verstehen können.[1])

[1]) Duboc hat (Ztschr. f. Völkerpsychologie 1883 S. 261) sehr hübsch gesagt, Kant stehe mit seinem Bemühen, jede sinnliche Regung auf dem Gebiet des moralischen Verhaltens auszumerzen, so daß nur die unbefleckte Idee als das allein Bewegende übrig bleibe, „vor einer ähnlichen Schwierigkeit wie der Jude im Kaufmann von Venedig, wenn derselbe ein Pfund Fleich aus dem lebenden Menschenleib loslösen soll, ohne dabei einen Tropfen Bluts zu vergießen,“ Steinthals heftige Antwort auf Dubocs Aufsatz (S. 280) steht ganz unter dem Banne eines kategorischen Imperativs.

VII.

Merkwürdig ist es nun, daß in die Zeit von Kants stärkster Wirkung die Erfindung des Begriffs *Pessimismus* fällt, trotzdem Kant, wie gesagt, das Wort nicht kennt und das Gegenteil der Lehre lehrt. Da das Wort Pessimismus nur in Opposition gegen das Schlagwort *Optimismus* aufkommen konnte und dieses erst durch Voltaires Candide ou l'optimisme zugleich populär und lächerlich wurde, also für das Gegenwort vorbereitet, dürfen wir das Wort Pessimismus vor 1759 nicht suchen. Gegen Ende des Jahrhunderts finden wir es aber schon da und dort. Den Präger des Worts zu entdecken ist mir nicht gelungen. Wenn mein Gedächtnis mich aber nicht täuscht, so wurde es in den Debatten der großen Revolution geschaffen, allerdings nicht im modernen Sinn; vielmehr: um einen Zustand der politischen Verhältnisse zu bezeichnen, der so schlecht ist, daß er nicht mehr schlechter, also nur besser werden kann. In dem gleichen Sinne, the worst condition possible, steht das Wort dort, wo ich es (von Murray) zum ersten Male nachgewiesen finde. Coleridge schreibt 1794 (Letter 115) „that would be at least a thousand fathoms deep in the dead sea of pessimisme“, und 1801 beginnt

F. M. Klinger seine „Betrachtungen und Gedanken", die sich durch einen gesunden Menschenverstand, Wohlwollen gegen die Menschen und Verachtung gegen die Hofwelt auszeichnen: „der Optimism und Pessimism sind Zwillingsbrüder. Ob der Letzte ehebrecherisch durch Superfötation hinzugepfuscht sei, ist jetzt, da man die Mutter vor kein geistliches Gericht ziehen kann und der Vater immer schweigen wird, schwer auszumachen. . . . Keinen Augenblick kann man einen ohne den andern besitzen, und scheint auch einmal einer allein zu Gaste zu kommen, so tritt doch gleich der andere hinterdrein, als könnte er ohne seinen geliebten Gesellen nicht atmen und sein".

Klinger, der sich so ausdrückt, als ob er das Wort erfunden hätte, gebraucht es offenbar nur im Sinne einer düstern Lebensansicht; dafür trat 10 Jahre später bei Jean Paul zuerst das Wort *Weltschmerz* ein, das aber erst durch Heine nach 1830 Modewort wurde, um bald schon wieder von Gaudy und Eichendorff verspottet zu werden. Noch fehlt der systematische Pessimismus. Und 1836 denkt Immermann noch an den politischen, da er schreibt (VII, 132): „in der Geschichte der Revolutionen, namentlich in denen der französischen, wird zuweilen das Wort Pessimismus gebraucht. Es bedeutet das Streben der Fraktionen, durch künstliche Hervorbringung eines *allerschlechtesten* Zustandes die Menschen in eine Wut zu stürzen, welche sie blindlings den Planen der Bösen zutreibt".

Der philosophische, systematische, pedantische Pessimismus ist eine Schöpfung Schopenhauers. Da darf aber nicht übersehen werden, daß die rhetorischen Prachtstücke seiner Schilderungen des Weltelends erst der späten zweiten Auflage seines Hauptwerks und den Parerga angehören, daß die erste Auflage von 1819 zwar das Elend der Welt bereits farbig ausmalt, aber mehr als Pendant für die transzendente Lehre des Quietismus, daß Schopenhauer sich da noch nicht als den Prediger des Pessimismus einführt. So war es möglich, daß W. F. Krug, der Schopenhauer doch gelesen hatte, noch um 1830 (Artikel: Pessimismus im philosoph. Lexikon) wie von ganz neuen Worten sprechen konnte: Pessimismus sei die Meinung, daß die Welt grundschlecht sei. „Wie man daher Menschen, die alles im rosenfarbenen Lichte sehen, scherzhaft Optimisten nennt, so könnte man die, welche alles schwarz sehen und stets auf die böse Welt schimpfen, Pessimisten nennen." Es wäre nicht unmöglich, daß Schopenhauer, der seinerseits Krug kannte und ein wenig schätzte, der jede Zeile über sich selbst gierig verschlang, erst durch diese Notiz Krugs, die er auf sich beziehen konnte, dazu geführt worden wäre, sich dann in der zweiten Ausgabe von 1844 feierlich zum Pessimisten zu erklären. Feierlich und ernstlich. Denn Schopenhauer brachte es über sich, den Scherz, der den Pessimismus dem Optimismus gegenüberstellte, ernsthaft zu nehmen: „sogar aber läßt sich den handgreiflich-sophistischen Beweisen Leibnizens, daß diese Welt

die beste unter den möglichen sei, ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, daß sie die *schlechteste* unter den möglichen sei. Denn möglich heißt nicht, was einer etwa sich vorphantasieren mag, sondern was wirklich existieren und bestehen kann. Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit genauer Not bestehen zu können; wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht bestehen könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter den möglichen die schlechteste. .... Die Welt ist folglich so schlecht, wie sie möglicherweise sein kann, wenn sie überhaupt noch sein soll. W. z. b. w." (W. a. W. u. V. II 669f.).

Die Verschuldung Schopenhauers suche und finde ich nun nicht auf dem moralischen Gebiete; wenn Wahrheit einen Wert hat, wenn Streben nach Erkenntnis, nach einem endgültigen Urteil, selbst unter die Werturteile fällt, dann gibt es auch im Erkenntnisdrang Schuld und Verdienst. Daß Schopenhauer, der große Pessimist, die illusionären oder wirklichen Freuden von Hunger, Liebe und Eitelkeit recht menschlich zu bewerten wußte, das lehrt nichts weiter, als daß auch dieser geniale Kopf zu einem Menschen gehörte. Daß Schopenhauer aber den Widersinn, einen Superlativ der Weltschlechtigkeit, logisch beweisen wollte und den vermeintlichen Beweis triumphierend mit einem quod erat demonstrandum schloß, das ist schwerer zu verzeihen, weil es eine Sünde ist gegen den heiligen Geist seiner Lebensaufgabe. Schopenhauer war doch zu gut, um der Welt nur ein neues Modewort zu schenken. Seine Darstellungen des Weltelends sind stilistische Meisterstücke. Er war doch eben kein Kant; er schien da nichts Besseres zu tun zu haben, als der bessere und virtuosere Schriftsteller zu werden, stilistische Meisterstücke zu schreiben. Der Fluch der Tat folgte. Hartmann, der viel energischer und bewußter mit dem Schlagworte Pessimismus einsetzte und erst später seine Philosophie des Unbewußten von ihrem pessimistischen Grundzuge zu lösen suchte, hat die virtuosen Darstellungen des Weltelends, freilich ohne Schopenhauers Temperament, stilistisch beinahe noch übertroffen. Beide wurden Modephilosophen und haben die Verantwortung dafür zu tragen, daß ich diese Beiträge zur Geschichte des Modeworts Pessimismus zusammenstellen mußte.

VIII.

Womit ich jetzt zu Ende bin, sobald ich noch das kleine Ergebnis begründet und gebucht habe, daß auch dieses Schlagwort ein Schall ohne rechten Inhalt ist. Ich habe in dieser Studie gewiß oft genug meinen grammatikalisch-logischen Ausgangspunkt wiederholt, daß der Superlativ einer Eigenschaft nur auf mathematische Vorstellungen angewendet werden könne, daß die Anwendung auf andere Begriffe immer metaphorisch sei, daß also schon das ältere Schlagwort Optimismus eigentlich nur

ein scherzhaftes Bild sei.[1]) Ein gelehrt-scherzhafter Ausdruck für das Gefühl „Ich lebe ganz gern". Die Umwendung ins Gegenteil, der *Pessimismus*, ist nun wieder Metapher von einer Metapher, ein witzig-gelehrter Ausdruck für das andere Gefühl: „Das Leben ist nicht mehr schön". In diesem Sinne bezeichnen *Optimismus und Pessimismus* nur Stimmungen, individuelle Stimmungen, die durch geistreiche Individuen ganzen Zeiten und Völkern suggeriert werden können. Und wenn ich vorhin vorläufig den Stimmungspessimismus von dem systematischen und pedantischen Pessimismus der Philosophen ordentlich geschieden habe, so muß ich jetzt sagen: dieser Unterschied bezieht sich nur auf die sprachliche, logische, stilistische Darstellung. Denn wenn der Superlativ überhaupt auf andere als auf mathematische Begriffe nicht anwendbar ist, so ist der Superlativ von Begriffen wie schön und gut ein Mißbrauch der Sprache. Hamlet und Spinoza wußten beide: An sich ist nichts weder gut noch böse, das Denken macht es erst dazu. Unsere Sprache. Auch Klinger läßt den Teufel sagen, in „Fausts Leben" (1791): „Sieh da zwei Worte, *bös* und *gut*, die ihr zu Begriffen stempeln möchtet, denn wenn ihr die Worte einmal habt, so glaubt ihr auch schon den leeren Schall zum Gedanken geprägt zu haben." Und da will man uns damit kommen, die Summe von Lust und Unlust im Weltganzen, die Glückseligkeit der entferntsten Sterne und ihrer möglichen Bewohner, mit einer menschlichen Preistabelle wie mit einem Börsenkurszettel abzuschätzen und am Ende diese Welt für die beste oder für die schlechteste zu erklären. Daß doch der Sirius lachen könnte! Ein Werturteil ohne Objekt und ohne Maßstab. Wert ist schon in der sog. Nationalökonomie ein doppelt relativer Begriff: der Maßstab unsicher und unsicher die Hand; und diesen Maßstab des Wertes wollen wir arme Menschen auf das Weltganze anwenden, brauchen dazu die alten theologischen Begriffe des Zwecks und des Mittels und reden so weiter. Kürzlich hat Theodor Lessing („Studien zur Wertaxiomatik") sehr gut den abstrusen Einfall Kants kritisiert (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Reclam S. 65): Ein Selbstmörder müßte sich vorher fragen, „ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit als

---

[1]) Die Engländer haben für ihre immer etwas relativistische Weltanschauung ein Wort, das in logischer Beziehung besser gebildet ist als der kontinentale Begriff Optimismus: *meliorism*. Das Wort scheint zuerst von George Elliot in ihren anregenden Privatgesprächen geprägt worden zu sein; Sully machte es zum Schlagworte eines Systems des Meliorismus, d. h. der Lehre, daß die Welt d. h. die allgemeine Wohlfahrt der Menschen verbesserungsfähig sei. Der neue Pragmatismus hat diese Lehre seinem Systeme einverleibt, als die *mittlere Linie* (James, Pragm. S. 183). Diese Lehre tritt gegenüber den superlativischen Redensarten vom Optimismus und Pessimismus bescheiden komparativisch auf. Die ganze Frage ist nur leider historischer Art und entzieht sich darum wohl einer wissenschaftlichen Beantwortung; wir wissen ja doch nicht, ob die Weltgeschichte irgend eine Tendenz habe, also auch nicht, ob es eine Tendenz zum Bessern gebe. (Vgl. Art. *Fortschritt*).

Zwecks an sich selbst zusammen bestehen könne". Der Mensch sei keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden könne. Der Selbstmörder, meint etwa Th. Lessing, setzt sich selbst als Zweck, wenn er seinen Leib als ein Mittel aus der Welt schafft. Steht es nicht ähnlich mit dem Gerede über das Elend des Weltganzen?

Der Pessimismus führt nur darum nicht zu allgemeinem Selbstmorde, weil er nur das Schlagwort für ein oft unabweisbares Gefühl, aber keine Erkenntnis ist. Hieronymus Lorm hat über ein breites Buch einen knappen und guten Titel gesetzt: „*Der grundlose Optimismus*". Die Menschen sind, weil sie leben, grundlos optimistisch. Oder: sie leben unbekümmert um die Schlagworte Optimismus und Pessimismus. Ein alter Hausspruch[1]) lautet:

Ich komme, ich weiß nicht, von wo?
Ich bin, ich weiß nicht was?
Ich fahre, ich weiß nicht wohin?
Mich wundert, daß ich so fröhlich bin.

Der Mensch mag sich wundern und ist doch so fröhlich. Banal? Ich erlaube mir noch tiefer in die Volksweisheit hinabzusteigen. In Schlesien gibt es ein brutales Scherzwort, oder es ist erst vom Simplizissimus nach schlesischer Vorlage umgeformt worden: „Das Leben ist wie ein Kinderhemd; kurz und beschissen." Man lacht und findet die Weisheit gut. Der Sinn aber? Das Leben ist beschissen, aber — dennoch zu kurz. Grundloser Optimismus. Selbst Leopardi, dessen Leben und Dichten, Fühlen und Denken pessimistisch war bis auf den Grund, läßt einmal in seinen „Pensieri" ein Wort des grundlosen Optimismus vernehmen. Gespielte Melancholie könne für kurze Zeit gefallen, besonders den Weibern; die echte Melancholie werde gemieden und auf die Länge sei nur die Heiterkeit zu empfehlen: perchè finalmente, contro à quello che si pensanno i giovani, il mondo, e *non ha il torto*, ama non di piangere ma di ridere. Ist dieser letzte Schluß der Weisheit wirklich zu banal? So kann ich sie auch anders ausdrücken. Der Mensch, weil er denkt, begnügt sich nicht mit dem einen Leben, das er lebt, wie es ist, besser oder schlechter. Sein Denken oder Sprechen verschafft ihm den Luxus, sein Leben noch einmal zu leben, es zu beurteilen oder zu beschwatzen. Wie ihm eine Parade, die er mit angesehen hat, noch einmal so gut gefällt, wenn er sie im Tageblatt beschrieben findet, gelobt oder getadelt. So beurteilt er auch, beschwatzt er sein Leben, das Leben, das Weltganze und hat eine große zweite Freude beim Lobe, hat eine zweite kleine Freude beim Tadel. Indem der Mensch sein Leben in Erleben und Beschwatzen spaltet, erhöht er immerhin den Wert des Daseins. Zu der Sensation des Erlebens tritt die Sensation des Schwatzvergnügens. Auch beim Worte Pessimismus.

Ohne die menschliche Sprache gäbe

[1]) Ich gebe die oft zitierten Verse in der Fassung, die sie in einem Briefe Kleists an Ulrike (Januar 1802) haben. Kleist fügt hinzu, er sei jetzt, ernsthaft gesprochen, recht vergnügt; der Vers gefalle ihm ungemein.

es alle die Sensationen des Schwatzvergnügens nicht, gäbe es keinen Gott, kein Weltganzes, keinen Willen und keine Werturteile, die doch Äußerungen des Willens sind. Ohne die menschliche Sprache gäbe es ganz gewiß keinen Optimismus und keinen Pessimismus. Gäbe es aber irgendwo außerhalb der Sprache einen allwissenden Gott, so könnte der dennoch eins nicht wissen, was das sei: Pessimismus? Und die Tiere wissen es auch nicht, diese sehr grundlosen Optimisten. Und auch die Selbstmörder, die die einzige konsequent-philosophische Sekte des Pessimismus bilden, des Individual-Pessimismus, wissen es nicht, haben es nur so im Gefühl.

Ordnung (ordinär). — Der Ordnungsbegriff ist wie geschaffen, von der menschlichen Sprache geschaffen, daraufhin untersucht zu werden, ob er der adjektivischen Welt oder der verbalen oder der substantivischen angehöre. Wörter freilich besitzen die Sprachen, die allen drei grammatischen Kategorien entsprechen: *ordentlich, ordnen, Ordnung.* Doch es scheint mir auf der Hand zu liegen, daß die Vorstellung, die wir mit dem Ordnungsbegriffe verbinden, einzig und allein der verbalen Welt angehört, der Welt der Apperzeptionen oder des Denkens; und es ist kein Zufall, daß wir nur dann apperzipieren können, nur dann unsere Kenntnis vermehren oder verbessern können, wenn wir im Besitze einer Sprache sind, die die Welt vorläufig zu klassifizieren oder zu *ordnen* versucht hat. Es stört mich nicht, daß sprachgeschichtlich *ordinalis* und *ordinarius,* ja sogar *ordinare* jüngere Bildungen sind als *ordo,* daß das Verbum vom Substantivum abgeleitet ist; das menschliche Denken hat von jeher die metaphysische Neigung gehabt, die mittelbaren Gegenstände früher als die unmittelbaren verstehen zu wollen, die Dinge früher als ihre Eigenschaften, die Substanzen früher als ihre Wirkungen, die Metaphysik oder Mystik früher als die Physik.

Die menschliche Tätigkeit des *Ordnens* wird auf lateinisch genauer durch *dispositio* ausgedrückt, welches Wort eine Lehnübersetzung von διαθεσις ist; bei Architekten und Rhetoren ist *dispositio* ein Terminus für Einteilung, kunstgerechte Anordnung des Materials (διαθηκη, letztwillige Anordnung, *Testament,* auch biblisch, ist nicht ins Lateinische übergegangen; das Juristenvolk hatte das formelle *testamentum*); *ordo,* ursprünglich *Reihe,* bekam als militärischer Terminus die Bedeutung *Reih und Glied,* Glied *(centuria),* Kompagnie, und über *Reih und Glied* wohl erst den Sinn: gehörige Folge, innere Ordnung.

Die wichtigste Frage der Erkenntnistheorie, immer die gleiche, erhält nun die Form: entspricht der *dispositio* ein *ordo?* Gibt es in der Natur die Ordnung, den *ordo,* den eine instinktive Neigung des Verstandes in die Natur hineindisponiert, hineinverlegt?

An der Existenz einer Ordnung in der verbalen Welt ist nicht zu zweifeln. Wir können gar nicht anders als ordnend erkennen, wenn wir überhaupt erkennen wollen. Und

es trifft sich gut für diese Betrachtungsweise, daß der Zweck, den wir (Kr. d. Spr. III S. 59) als die Ursache der ältesten Verbalbildung begriffen haben, dem Ordnungsbegriffe ganz besonders zugrunde liegt; die Sprache hat die Wirklichkeitswelt geordnet oder klassifiziert, um von den Dingen sprechen zu können; wir haben gelernt, daß sogar die Möglichkeit der Wahrnehmung von Tönen, Farben, Wärmegraden usw. darauf beruht, daß der menschliche Organismus, und vorher der tierische, die Weltvibrationen durch die spezifischen Sinnesenergien zweckvoll ordnen lernte; die natürliche Ordnung der Dinge, vornehmlich der Organismen, mit der die künstliche Ordnung so gern zusammenfallen möchte, ist ohne ein teleologisches Ordnungsprinzip nicht zu fassen, so energisch auch der Darwinismus die Teleologie zu bekämpfen sucht. Ein tieferes Eindringen in den alten Zweckbegriff allein könnte die verbale Welt aufklären und ohne Rückschritt über den Darwinismus hinausgelangen.

Daß es in der adjektivischen Welt, in unsern unmittelbaren Wahrnehmungen, keine Ordnung gebe, das wird jedermann zugeben; was die Sprache in adjektivischer Form unter einem *ordentlichen* Essen, Menschen, Professor u. s. f. versteht, das hat nur noch entfernten, sehr metaphorischen Zusammenhang mit der geistigen Tätigkeit des Ordnens.

Aber in der substantivischen Welt, in der Welt der Metaphysik oder Mystik, da wollen auch denkende Menschen den Ordnungsbegriff nicht preisgeben. Es gibt ja eine Ordnung der Dinge in Raum und Zeit, nach welcher Ordnung ein Ding nicht anders (zur selben Zeit) und nicht anderswo (im Raum) sein kann, als es ist. Die denkenden Menschen wollen nicht zugeben, daß das System von Sätzen (in der logischen Deduktion) und das System von Begriffen (in der naturwissenschaftlichen Klassifikation) nur zweckmäßig sei, heuristisch zweckmäßig meinetwegen, daß aber beim Entstehen der Dinge weder irgendeine Ordnung, noch irgendein System mitgewirkt haben könne: weil nur der Zweck ordnet, der Menschenzweck, Zweck aber der Natur fremd ist, welche nur Ursachen *kennt*, d. h. nicht kennt, aber — die Sprache versagt — durch Wirkungen ahnen läßt. Neuerdings hat Stumpf es glänzend dargelegt: Gesetze allein können in der Natur nichts hervorbringen. Und ich möchte hinzufügen: wir wissen wenig selbst von Physik, wenn wir nicht auch die sog. *Konstanten* kennen, die *wir* erst nachträglich ordnen, die selbst extra ordinem sind.

Ich habe schon einmal („Spinoza" S. 48) auf die bewundernswerten Worte hingewiesen, mit denen Spinoza die Begriffspaare gut und schlecht, warm und kalt, schön und häßlich, Ordnung und Unordnung für menschliche Begriffsbildungen erklärt. „Nachdem die Menschen sich eingeredet hatten, die Welt und der Weltlauf sei ihretwegen da, mußten sie an jedem Dinge dasjenige für das Wichtigste und Wertvollste halten, was ihnen am nützlichsten oder angenehmsten

war." Das Fragen nach Zweckursachen müsse schließlich immer zurückflüchten zu einem Willen Gottes, diesem Asyl der Unwissenheit. Damit hat Spinoza meines Erachtens den Ordnungsbegriff für immer aus der Erfahrungs-Welt hinausgeworfen, in die substantivische Welt hinein; die reale und die substantivische Welt sind nämlich Gegensätze, was man sich merken sollte.

Der kühnen Stelle scheint ein anderes, viel zitiertes Wort von Spinoza zu widersprechen (Ethik II, prop. 7): Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Ich habe es schon an anderer Stelle (vgl. Art. *Okkasionalismus*) bemüht. Es läuft auf eine Gleichsetzung von Ursache und Wirkung heraus, oder vielmehr auf eine Gleichsetzung von Ding-an-sich und Erscheinung, auf einen erhabenen Monismus, auf eine Vereinigung von Erkenntnisgrund und Seinsgrund mit dem Realgrund oder der Ursache. (So möchte ich den vieldeutigen Satz jetzt deuten.) Wir haben trotzdem nicht das Recht, anzunehmen, daß Spinoza im 2. Teile seines Lebenswerks das prachtvolle Wort aus dem 1. Teile vergessen habe. Vielleicht ist die Deutung, gegen die sich Kuno Fischer schon gewandt hat, doch nicht abzuweisen, daß Spinoza mit diesem ohne Zusammenhang hingeworfenen Satze Kants oder vielmehr Berkeleys Vorstellung vorausgenommen habe, daß er sagen wollte: wenn Dinge und Vorstellungen, wenn also Ausdehnung und Denken, die beiden uns allein zugänglichen Attribute des Einen Deus sive Natura, ein und dasselbe sind, dann sind auch die Dinge nur Erscheinungen, dann ist für den Menschen kein anderer Weg zur Welterkenntnis als der des Psychologismus; denn die beiden Attribute sind ja una eademque res, sed duobus modis expressa, nur durch verschiedene Worte ausgedrückt. Vielleicht hat am Ende Hegel, der so viel Scholastik von Spinoza übernommen hat, auch nur die Apriorität der *Ausdehnung* aussprechen wollen mit seinem vielverspotteten Satze: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig." Hegel hat's aber wirklich nicht so rein philosophisch gemeint.

Aus diesen Regionen scheue ich mich fast hinunterzusteigen zu dem bunten Bedeutungswandel, den *ordo* in den Gemeinsprachen der modernen Welt erfahren hat. Von einer Orientierung der menschlichen Aufmerksamkeit zum Zwecke der Welterkenntnis kann kaum mehr die Rede sein und an spaßhaften Berührungspunkten von Gegensätzen fehlt es nicht. *Orden* bedeutet einen geregelten Verein von Mönchen und (über weltliche Ritterorden hinweg) den Lohn im Knopfloch eines *ordentlichen* Staatsbürgers, parodistisch auch den Kotillonorden. Auf *ordinarius* (in Deutschland gibt es auch einen Extra-Ordinarius) komme ich gleich zurück. *Ordinieren* kann heißen: einem Priester die *Ordines* geben, die ganze Reihe der Weihen, aber auch *verordnen*, durch Schreiben von Rezepten seinen Lebensunterhalt verdienen; weitab liegt in der Geometrie die Bedeutung

von *Ordinate* (der Senkrechten auf eine der Axen); noch weiter ab beim Militär die *Ordonnanz*, der einem höhern Offizier zukommandierte Meldereiter. Als Kuriosum füge ich noch „*jordonner*" hinzu, von *j'ordonne*; „Monsieur Jordonne" etwa unser alemannisches *Befehlerles*.

Ein vortreffliches Beispiel für die Tendenz der Wörter, herunterzukommen, gemein oder ordinär zu werden, sind eben die Wörter *gemein* und *ordinär*. *Gemein* wäre ein fast ebenso gutes Beispiel; nur daß die Etymologie von *gemein* mir trotz der angeblichen Urverwandtschaft mit *communis* ganz unsicher erscheint, und daß die alte Bedeutung, wofür wir jetzt *gemeinsam* und *allgemein* haben, noch in vielen Redensarten gebräuchlich oder verständlich ist: Gemeinwesen, Gemeinsinn, gemeinnützig, gemeine Sache, gemeinverständlich; auch: das gemeine Recht. Es ist noch nicht genau genug untersucht, wie aus solchen Redensarten wie: der gemeine Mann, das gemeine Volk, der gemeine Soldat das jetzt übliche positive Wort für den Gegensatz des Guten und Edlen geworden ist.

Ordinär ist ein ehrliches Fremdwort oder Lehnwort je nach dem Wissen dessen, der es gebraucht. *Ordinarius* hieß (von *ordo*) schon im guten alten Latein, was in gehöriger Reihe und Ordnung steht, was der Gewohnheit gemäß, ordentlich, gehörig, was vorzüglich ist. Ich habe nicht erfahren können, ob dieses lateinische *ordinarius* in irgendeinem Lehnverhältnisse steht zu dem griechischen *στοιχηδον*, in Reih und Glied. Das griechische *στοιχος* ging über *στοιχειον* in den Begriff der Buchstabenreihe über, der Elementarreihe, und ging als *elementum* zum zweitenmal ins Lateinische über, zum zweitenmal, falls ich mit meiner Vermutung recht habe, daß *ordo* eine Lehnübersetzung von *στοιχος* ist. (*Ordo* von *orior*, *ordior* wie *στοιχος* von *στοιχειν*, dem Aufgehen der Sonne.) Ein anderer Zufall der lateinischen Sprachgeschichte hätte einen Begriff für Buchstabe und Element ebenso gut von *ordo* ableiten können.

So aber führte *ordinarius* sein selbständiges Leben. Es bezeichnete im Lateinischen die gehörige, die durchschnittlich gute Qualität, konnte sogar (*oleum, oratio*) die vorzügliche Qualität bezeichnen, wie gesagt. Das deutsche Wort *ordinär*, in dem allgemein üblichen heutigen Gebrauch, hat diese Bedeutung niemals. Eine Sache, ein Mensch wird ordinär genannt, wenn sie oder er schlechter ist, viel schlechter als der Durchschnitt. Das ist nun merkwürdig, weil ordinarius mindestens dreimal aus romanischem Sprachgebiet auf das deutsche herüberkam (*das ordinari*, *ordentlich* und *ordinär*), in romanischen Sprachen aber von dem übeln Sinne kaum leise Spuren vorhanden sind. Um so merkwürdiger, als das ältere Lehnwort *ordentlich*, das doch seinen Bedeutungswandel freier vollziehen konnte, durchaus den guten Sinn von ordinarius beibehalten hat (in süddeutschen Mundarten wird es geradezu für gut, recht gut gebraucht: er hat ordentlich gegessen, es geht mir wieder ordentlich); während das jüngere

Fremdwort ordinär seinen bösen Sinn im Gegensatz zum französischen *ordinaire* durchgesetzt hat. *Ordinaire* heißt im Französischen niemals etwas unter dem Durchschnitt. Die Bedeutung des Grundworts *ordre* ist nicht vergessen. *Ordinaire* ist, was regelmäßig und regelrecht kommt. Die regelmäßige Post, die übliche Hausmannskost oder auch das übliche Table-d'hôte-Essen (Lafontaine: D'où vient donc un si bon ordinaire). Die Portion. Auch die Portion Wein für die Dienerschaft, die Portion Hafer für das Pferd. In den meisten dieser Bedeutungen war das Wort vorübergehend in deutschen Gebrauch übergegangen; Goethe spricht von der ordinären Post, Gotthelf nennt das Mittagessen an der Table-d'hôte das *Ordinäri*. Diese Bedeutungen verschwanden jedoch vor dem bösen Sinne, den der Franzose aus *ordinaire* niemals heraushört. Beachtenswert ist noch eins: das französische *ordinaire* heißt und hieß noch häufiger soviel wie gewohnt, gewöhnlich, was uns Deutschen in der dichterischen Sprache einen seltsamen Eindruck macht. Und auch dieser Begriff, *gewöhnlich* nämlich, hat im Deutschen oft den Sinn von *ordinär*. Im Englischen hat *ordinary* fast alle guten Bedeutungen des französischen ordinaire, doch auch den bösen Sinn gibt es, wenigstens für Personen: an ordinary fellow, ein ordinärer Kerl. Auch *common* kann den üblen Sinn annehmen; freilich auch das französische *commun*.

Auf eine Erklärung lasse ich mich nicht ein. Der Franzose verbindet nicht einmal mit *vin ordinaire*, der nicht extra bezahlt wird und häufig recht schlecht ist, einen tadelnden Begriff. Ich zitiere nur noch (nach dem Deutschen Wörterbuch) Ludwigs teutsch-englisches Lexikon (1716): „die Ware ist eben nicht die beste, sie ist nur ordinar, Mittelsorte.“

•

organisch. — Der Begriff *organisch* gehört mit seinem Gegensatz, dem Begriff *mechanisch*, seit Ende des 18. Jahrhunderts dem philosophischen Sprachgebrauch an. Ich habe freilich den Eindruck, daß die Zeit vorüber ist, in der diese beiden Worte so sehr Mode waren, daß sie zwei verschiedene Weltanschauungen nicht nur zu bezeichnen, sondern sogar zu erklären glaubten. *Organ* und *organisch* waren die Lieblingsworte von Hemsterhuis und Jacobi. Später, als man Schellings Philosophie für die Auflösung aller Welträtsel hielt, machte man auch die große Entdeckung, daß die Schöpfungen der Menschengemeinschaft Organismen seien. Der Staat war ein Organismus, die Kirche war ein Organismus und die menschliche Sprache erst recht. Wie so häufig glaubten auch damals poetisch angelegte Denker, sie hätten eine Sache erklärt, wenn sie ein neues sprachliches Bild für sie gefunden hatten. Die bildliche Erklärung lag nun darin, daß man z. B. den Staat oder die Sprache mit etwas Lebendigem verglich, mit einem Organismus, und daß man lehrte: wie sich ein Organismus von einer toten Maschine unterscheide, der menschliche Leib z. B. von einem

Automaten, so unterscheide sich auch der Staat oder die Sprache von Kunstprodukten dadurch, daß die einzelnen Teile lebendig ineinandergreifen. Es ist kein Zufall, daß bald darauf in allen Wissenschaften die Blütezeit der historischen Schule eintrat. Die Staatslehre und die Sprachphilosophie des 18. Jahrhunderts hatten nur Kunstprodukte des menschlichen Verstandes gekannt; die gesamte Naturphilosophie und mit ihr die historische Schule suchten den gewordenen, gewachsenen Staat, die gewordene, gewachsene Sprache zu verstehen. In dieser Weltanschauung stehen wir noch drin, ob wir wollen oder nicht. Man könnte den Darwinismus oder die Evolutionslehre den Gipfelpunkt oder die Umkehr der historischen Schule nennen, je nachdem man sich bei diesen Theorien beruhigt oder nicht.

Jedenfalls hat das Wort *organisch* seine bildliche Kraft so weit eingebüßt, daß man es für einen klaren Begriff hält und es überall da anwendet, wo man sonst ungefähr *lebendig* gesagt hat. Die Vorstellung, daß bei einem Organismus alle Teile lebendig ineinandergreifen müssen, bildet den Hintergrund dieses Sprachgebrauchs. Mitunter kommt die Sprache freilich in Verlegenheit, besonders mit dem entgegengesetzten Begriff *mechanisch*. So z. B. sucht die Chemie gewiß, was man eine mechanische Erklärung der Dinge nennt; weil sie sich aber teils mit den Stoffen organischer Körper beschäftigt, teils mit den Stoffen toter Körper, hat man sie aus Bequemlichkeit in organische und unorganische Chemie eingeteilt, so daß in diesem Falle *mechanisch* leicht zu dem Gattungsbegriff werden kann, der in *organisch* und *unorganisch* zerfällt.

An diesem Beispiel einer unglücklichen Namensgebung tritt aber nur besonders deutlich hervor, wie verwirrend der Gebrauch dieser Worte überhaupt geworden ist. Für die Naturwissenschaft bilden die Begriffe mechanisch und organisch keinen rechten Gegensatz mehr. Das Ziel ist, ob eingestanden oder verschwiegen, die Annäherung an eine mechanische Welterklärung; aber diese kennt neben der Mechanik auch die Organismen des Tier- und Pflanzenreichs und möchte also auch die Organismen mechanisch erklären. Wieder sehen wir, wie das Halbwissen sich an Fremdworte klammert, um offenbar Widersprechendes dennoch zusammen aussprechen zu können. Das Halbwissen würde auf Deutsch etwa so sagen müssen: wir glauben nicht an einen Unterschied zwischen Lebendigem und Totem; wir suchen darum zu erfahren, wie das Lebendige aus dem Toten entsteht. Und wenn wir das Halbwissen in die Enge treiben, so wird es das Leben abermals damit erklären, daß es organisch sei, das Wesen des Organismus aber durch das Leben definieren.

Die Verwirrung der Begriffe Leben und Organismus ist, wie gesagt, neueren Ursprungs. Die Zufallsgeschichte des Wortes Organismus führt weit zurück. *Organon* heißt auf griechisch das Werkzeug, wohlgemerkt das tote Werkzeug. Aristoteles nennt einmal

ausdrücklich das Werkzeug einen seelenlosen Knecht, den Knecht ein beseeltes Werkzeug. Die Sterne heißen die Organe, die Werkzeuge der Zeit. Auf Seitenwegen der Zufallsgeschichte des Bedeutungswandels bezeichnete viel später die lateinische Form *organum* das Werkzeug der Musik, die Orgel, schon im frühen Mittelalter; erst im späten Mittelalter erhielt die Logik des Aristoteles als das Werkzeug des Denkens den Namen Organon, wonach dann Bacon sein berühmtes Werk wieder Novum Organum, das neue Werkzeug nannte. Doch schon im Griechischen hießen auch die Teile des menschlichen Körpers seine Werkzeuge oder Organe. Seltsamerweise findet sich die Ehrenbezeichnung *Organ der Organe* einst für die menschliche Hand, später für die Schullogik.

Nannte man nun die Teile des menschlichen Körpers seine Organe, so unterschied man dabei offenbar noch nicht zwischen Lebewesen und Maschinen, zwischen Organismen und Mechanismen. Wir könnten heute dieses alte *organisch* mit einem jetzt sehr beliebten Worte übersetzen, mit *differenziert.* Noch im sechzehnten Jahrhundert definiert Suarez einen organischen Körper damit, daß er aus unähnlichen Teilen bestehe. Im achtzehnten Jahrhundert erst gewöhnte man sich daran, insbesondere die Werkzeuge des sogenannten Seelenlebens als die wichtigsten Organe, als Sinnesorgane aufzufassen und so zu bezeichnen. Von da aus nahm der Bedeutungswandel des Wortes Organ wieder einen kleinen Nebenweg, bezeichnete die menschliche Sprache und Stimme als Organ des Denkens, und so verstehen wir jetzt unter einem schönen Organ auch den Klang der menschlichen Stimme.

Doch der Übergang zum Begriffe *Organimus* führt nur von der Bedeutung: Teil eines lebendigen Körpers. Was ein Teil eines lebendigen Ganzen ist, das ist ein Organ; das lebendige Ganze selbst ist ein Organismus. Die Hilflosigkeit des wechselweisen Erklärungsversuchs springt in die Augen. Wohl hatte Leibniz, der ja die Erfindung der Differenzialrechnung sehr verbessert hatte, außerordentlich fein auf den entscheidenden Punkt hingewiesen: Organismen seien natürliche Maschinen, die noch in ihren kleinsten Teilen Maschinen sind. Diese Vorstellung ging bei den Philosophen wieder verloren. Und Kant sogar spricht davon, daß ein Organismus nur möglich sei „durch die Beziehung alles dessen, was in ihm enthalten ist, aufeinander als Zweck und Mittel." Da haben wir wieder das alte Elend der Begriffe: den Zweck um des Organismus willen, den Organismus um des Zweckes willen.

Nun konnten bei Aristoteles die Begriffe mechanisch und organisch einander nahe berühren, weil den Griechen noch kein religiöses Dogma verbot, die Welt von innen heraus zu erklären. Im Mittelalter wäre lebendig verbrannt worden, wer die Frage nach der Herkunft des Lebens nur klar gestellt hätte. Gerade um die Zeit, da Bacon ein neues *Werkzeug* des Denkens zu erfinden suchte,

kamen aber von der Astronomie her die neuen Aufschlüsse über die Bewegungen unseres Sonnensystems, und ein freierer Denker wie Descartes konnte auf den Einfall kommen, die Natur — ohne an den Gottesbegriff zu tasten — zum ersten Male in modernem Sinn mechanisch zu erklären. Ich glaube bestimmt, daß das Wort mechanisch erst damals den Gegensinn zu organisch erhielt. Es war vorher ganz dasselbe gewesen, ob Gott den Menschen mit seinen fünf Sinnen aus Staub geschaffen, oder ob er die Planeten an den Himmel geklebt und ihnen alle Bewegungen vorgeschrieben hatte. Das Wunder des Lebens und das der Planetenwelt war gleich groß. Jetzt auf einmal sah man die Möglichkeit, die dann durch Newton zur Wahrscheinlichkeit wurde, den Kosmos durch die Gesetze der irdischen Mechanik zu erklären. In diesem Augenblicke wurde der Begriff *mechanisch*, welcher bis dahin bescheidentlich auf Maschinen (bekanntlich dasselbe Wort) angewandt worden war, zum Schlagwort einer Weltanschauung, einer welterklärenden Hypothese. Er bildete sich zum Gegensatz des Organischen aus; da aber gleichzeitig die wachsende mechanische Weltanschauung immer fester auch die organische Welt umfassen wollte, mußte es schließlich zu dem Widersinn des materialistischen Sprachgebrauchs kommen, der organisch und mechanisch als Gegensätze behandelt und dennoch das Organische aus dem Mechanischen erklären will.

Was wir unter dem Organischen im Gegensatz zum Mechanischen verstehen, das ließe sich ja recht hübsch unter eine saubre Formel bringen: wir nennen mechanisch, was wir aus seinen Ursachen begreifen können, wir nennen organisch, was wir aus seinen Endursachen oder Zwecken (causes finales) begreifen können. Ich lasse dabei nicht unerwähnt, daß das Begreifen des Mechanischen aus seinen Ursachen doch niemals ernst zu nehmen ist, daß das Begreifen immer nur ein Zusammenfassen unter allgemeinere Beobachtungen ist. Das Begreifen des Organischen aus Endursachen aber ist doch offenbar, da Endursache ein sinnloses Wort ist, nur ein alt gewordener sprachlicher Ausdruck für: Nichtbegreifen.

Aber auch mit dem Nicht-Begriffenen oder Unerkennbaren ist das Organische nicht identisch. Denn unerkennbar sind ja eben auch in der Mechanik die letzten Ursachen, die sogenannten Kräfte. Deshalb bleibt es auch keiner Naturphilosophie erspart, in den Kräften etwas Lebendiges zu sehen, wovon Schopenhauers *Wille* das stärkste Beispiel ist. Und wirklich wüßte ich nicht, wie man begrifflich unterscheiden sollte zwischen der unbekannten Lebenskraft (mag man sie nennen wie man will), die meinen Körper zu bewegen vermag, und zwischen der unbekannten Schwerkraft, die ein Haar auf meinem Kopfe oder den Ziegelstein auf meinem Dache nach dem Mittelpunkt der Erde zu bewegen wird, sobald Haar oder Ziegelstein nicht mehr festgehalten wer-

den. Freilich wissen wir von den Folgen der Schwerkraft weit genauere Umstände als von den Folgen der sogenannten Lebenskraft; die Mechanik bezieht sich eben nur auf das, was wir à peu près wissen. Das Leben der Schwerkraft kennen wir nicht. Doch auch mein Leib heißt kein Organismus mehr, sobald sein Leben erloschen ist. Er unterliegt dann rein mechanischen Gesetzen, nur daß wir sie unter dem Namen der organischen Chemie zusammenfassen. Organische Chemie ist die Summe desjenigen, was wir von dem wissen, von dessen Leben wir noch weniger wissen.

Noch ein Beispiel. Ein Stein gehört dem Reiche der Mechanik an. Wie aber steht es um den Kristall? Warum nennt man ihn nicht während der verhältnismäßig kurzen Zeit seines Entstehens, seines Wachsens, also seines Lebens einen Organismus? Auch der Kristall wie mein Leib verfällt der Mechanik erst nach dem Tode. Nur daß er nach dem Tode durch Jahrtausende unverändert beharren kann.

Es ist für mich gar kein Zweifel, daß der Kristall in der kurzen oder langen Zeit seiner Entstehung oder seines Wachstums allen irgend möglichen Definitionen des Lebens entspricht, daß der werdende Kristall lebt, daß erst der fertige Kristall tot, unorganisch ist. Ja vielleicht lebt so ein Kristall noch Jahrtausende nach seinem Werden in einer Art von Winterschlaf. Wachstum, Nahrungsaufnahme ist dem werdenden Kristall eigen. Er habe keine Empfindung? Was wissen wir von der Empfindung einer Pflanze, von der Empfindung eines Protisten? Mit welchem Rechte behaupten wir, daß der werdende Kristall kein Innenleben habe? Zum mindesten besitzt der Kristall das, was ich nicht anders als Gedächtnis für seine Form nennen kann. Man wird mir weiter einwenden, die Angliederung des bereits vorhandenen gleichmäßigen Stoffes aus der Nährflüssigkeit unterscheide sich wesentlich von der Nahrungsaufnahme des Tieres, welches sehr zusammengesetzte Stoffe verarbeitet. Wie aber steht es mit der Nahrungsaufnahme der lebenden Pflanze? Und wer sagt uns, daß der werdende oder wachsende Kristall den ihm verwandten Rohstoff nicht irgendwie mechanisch oder physikalisch verändert? Alles läßt darauf schließen, daß das geschieht. Der Kristall hat die Nahrung außer sich und braucht darum keinen Verdauungskanal; er läßt das Unbrauchbare außer sich. Und wie steht es denn mit der Nahrungsaufnahme des Tieres? Wann hört der Sauerstoff der Luft auf, anorganisch zu sein, und wann ist er unser? Wann wird er organisch? In den Lungenbläschen, aber wann? Wann hören die Nahrungsstoffe auf, als ein Fremdes den Schlauch zwischen Mund und After hinabzugleiten?

Es ist bekannt, daß der Kristall, wenn er auch nicht Assimilierung der Nahrungsmittel vollbringt wie die sogenannten Organismen, doch seine Auswahl trifft in der Nährflüssigkeit. Der Kristall holt sich aus

einer gemischten Nährflüssigkeit die ihm gleichartigen Bestandteile heraus. Gelingt es ihm nicht aufs erstemal, so gelingt es ihm beim Umkristallisieren. Davon macht ja die Industrie vielfach Gebrauch.

Wilhelm Ostwald gibt in seinem Bestreben, das mechanistische Weltbild durch das freiere Schlagwort eines energetischen zu verdrängen, ein Beispiel vom Kristall, das als Analogie zur Keimbildung der Bakterien angesehen werden kann. Er nennt das Pulver, das durch Verwitterung von Glaubersalz entstanden ist, eine *Dauerform* des Salzes. Streut man das Pulver in eine übersättigte Lösung von Glaubersalz, so entstehen neue wasserhaltige Kristalle. Dieser Vorgang sei nicht nur im Laboratorium nachzuweisen. In Südrußland gebe es Seen von Glaubersalzlösung. Im Sommer trocknen diese Seen aus, die angesetzten Kristalle verwittern, um sich im Herbste, wenn wieder Wasser hinzugetreten ist, neu zu bilden. „Und so kann durch den Wechsel der Jahreszeiten auch ein regelmäßiger Generationswechsel der Kristalle zustande kommen.“ Das Gedächtnis, das bei der Formbildung wie bei der Nahrungswahl wirksam gedacht werden mußte, ist bei solchen *Dauerformen* noch weniger von dem Gedächtnisse niedrigster Organismen zu unterscheiden.

Aber noch weiter verwischt die neueste Chemie die Grenzen zwischen Organischem und Unorganischem. Man will wissen, daß ein Molekül der sogenannten Elemente häufig zwei Atome seines Elementes enthalte, daß es damit im Zusammenhang stehe, wenn das Element im Augenblicke seiner Entstehung, wenn das entstehende Element in der Retorte Wirkungen ausübe, Verbindungen eingehe, die es nachher weigert. Auch hier also wie beim werdenden Kristall Leben während des Entstehens, Tod oder Totenstarre nach der Entstehung. Können wir uns diesen Unterschied anders vorstellen als so: im Augenblicke des Entstehens leben noch die beiden Atome des einen Moleküls, stürzen vielleicht aufeinander und üben noch Wirkungen. Jedes einzelne von den beiden Atomen ist anders als ihre Verbindung zu zweien. Jedes einzelne Atom kann lebendig heißen. Und können wir da nicht der Phantasie nachdenken, daß das einzelne Atom dem Element, zu welchem es sich nachher in der Umarmung mit dem anderen vereinigt, noch gar nicht ähnlich sei, daß es sich selbst und sein Gespiel erst zu diesem Element assimiliere, mag man diese Tätigkeit nun ganz nichtssagend ein chemisches Gesetz nennen oder in der Sprache der alten Naturwissenschaft Lebenskraft, ja meinetwegen nisus formativus.

Darf ich, da alle diese naturwissenschaftlichen Bemerkungen eigentlich nur Sprachkritik sind, eine seltsame Betrachtung hinzufügen? Ein einzelnes drittes Atom spielt ebenso bei der Entstehung des Ozon seine Rolle; und die Chemie nennt diese Modifikation des Sauerstoffs *aktiven*, d. h. doch wohl *lebendigen* Sauerstoff. Es gibt Stoffe, in welchen ein Molekül nur ein Atom ist, in welchen die Atome

also nach der eben vorgetragenen Phantasie nicht starr geworden, sondern noch lebendig sind. Ein solcher Stoff, der sich durch seine Lebendigkeit so auffallend unterscheidet, ist das Quecksilber. *Keck* hieß im Mittelhochdeutschen *lebendig*, noch im 18. Jahrhunderte soviel wie lebhaft; wie Kecksilber ist Quecksilber entstanden, Quickborn heißt Keckbrunnen. Auf Französisch heißt Quecksilber vif-argent *(vivum argentum)*.

Mit all dem habe ich klarzumachen gesucht, daß der Begriff *organisch* teils widerspruchsvoll, teils unklar geworden ist und in seiner ganz bildlichen Anwendung sich überlebt hat; doch auch bei dem Begriffe *mechanisch* wird allzu häufig vergessen, daß er nur eine veränderliche, relative Bezeichnung für die Summe dessen ist, was wir von den Ursachen der Wirklichkeit zu wissen glauben. Jedenfalls liegt im Worte *Organismus* der Zweckbegriff verborgen; und mit dem Zweckbegriff muß es aus einer streng wissenschaftlichen Sprache verschwinden. Für die Gemeinsprache behalten wir ja die Worthülsen *Leben* und *lebendig* übrig.

Der Zweckbegriff hat den Dualismus in die Natur hineingetragen, den Gegensatz von Geist und Stoff, von Seele und Leib, oder wie immer man den Gegensatz von *organisch* und *mechanisch* nach dem zeitweiligen Standpunkt der Naturphilosophie ausdrücken will. Und der Zweckbegriff ist auch vom Darwinismus nicht aus der Welt geschafft worden.

Darwin redet einmal recht schablonenhaft von der Sprache als der Ursache des größten Fortschritts. Er nennt sie, wie es jeder Volksschullehrer tun würde, ein wundervolles Werkzeug und sagt doch in demselben Satze etwas, was deutlich zeigt, wie hilflos die Sprache der Sprache gegenübersteht: „Die fortgesetzte Anwendung der Sprache wird auf das Gehirn zurückgewirkt und erbliche Wirkung hervorgebracht haben; und diese wieder wird auf die Verbesserung der Sprache zurückgewirkt haben.“ Das ungelöste Rätsel der zweckmäßigen Entwicklung aller Organismen steckt trotz Darwin greifbar in dieser scheinbar so einfachen Vorstellung, daß Gehirn und Sprache einander gegenseitig fördern. Denn so vorsichtig sich Darwin auch ausdrückt, so allgemein, ich möchte fast sagen: nichtssagend er die Worte wählt, wir sind bei schärferem Zusehen dennoch genötigt, den Begriff mitzudenken, den Darwin angeblich vernichtet hat; es ist auch ihm nicht erspart worden, was vor ihm Kant passiert ist, daß er nämlich dem Priester unter großem Zulauf das Hauptportal der Kirche verschloß, um ihn durch die Sakristeitür verkleidet einschleichen zu lassen. Auch Darwin wird den Zweckbegriff nicht los. Die gegenseitige Förderung ist eine phantastische Vorstellung, wenn man nicht mit vorstellt, daß eins das Werkzeug des anderen ist, oder gar christlich, daß beide nur Werkzeuge in den unsichtbaren Händen einer höheren Macht sind. Nun ist aber eben Werkzeug ohne Handwerker, eine Absicht ohne ein Gehirn, nicht denkbar, nicht ausdenkbar. Und die

menschliche Sprache hat wenigstens den einen sicheren Vorzug, daß sie durch ihre Geschwätzigkeit die geheime Hilflosigkeit der klügsten Leute verrät. So steckt hier der verleugnete Zweckbegriff bereits im Worte Werkzeug und noch offener in den Worten „Verbesserung der Sprache". Weiß der liebe Gott, was besser ist. So führt schließlich auch der Darwinismus nicht aus den urältesten Fragen heraus.

Dabei darf freilich nicht vergessen werden, daß der Zweckbegriff in unserer Volks- oder Muttersprache noch Jahrhunderte oder Jahrtausende tätig erhalten bliebe, hätte ihn auch ein einsamer Geist rein herausgedacht. Uns erscheint unser individuelles Leben natürlich äußerst wichtig, unser Leben ist uns Zweck aller Zwecke, Tätigkeit des Gehirns ein Werkzeug. Als man die Funktion des Gehirns noch nicht kannte, war z. B. für Aristoteles die Logik oder die Sprache das große Organon, das große Werkzeug, der Körper etwa nur der Stoff dazu. Jetzt hat man den Körper, das Gehirn genau untersucht und konnte die Sache gelegentlich einmal umkehren. Das Gehirn ist das große Werkzeug, und die Sprache gibt dazu nur gewissermaßen die Einübung, die Trainierung. So bei Darwin. Wir kommen nicht weiter, weil wir mit unserem Denken dastehen wie ein Schlosser, dem an seinem einzigen Hammer das Eisen vom Stiel losgegangen ist und der sich nun den Kopf darüber zerbricht, ob er mit dem Hammerkopf oder mit dem Stiele einen Nagel einschlagen soll.

Das Wort *Zweck* gehört der Gemeinsprache an, das Wort *Organismus* wird aus der Sprache der Halbbildung lange nicht verschwinden. Eine neue Naturphilosophie, die Ernst machen wollte mit ihren eigenen Grundsätzen, dürfte beide Worte nicht mehr gebrauchen (vgl. die Art. *Leben* und *Zweck).*

P.

paradox — war schon den Griechen ein geläufiges Wort und bezeichnete ihnen, was *παρα δοξαν* war, gegen die allgemeine Meinung, also gegen die Erwartung, was unglaublich, was wunderbar war; die Lateiner übernahmen das Wort in griechischer Form und machten es beinahe zu einem technischen Ausdruck des Sports *(paradoxos* konnte beim Wettkampfe denjenigen bezeichnen, der wider Erwarten siegte, beinahe wie englisch *outsider* im Gegensatze zu *favourite* das vorher unbeachtete Pferd bedeuten kann, das nachher den Sieg davonträgt), der Rhetorik (die Redefigur der Spannung) und endlich der Schriftstellerei, da eine Sammlung rhetorisch überraschender Sätze gern mit dem Titel *paradoxa* benannt wurde, was Cicero umständlich so übersetzt: quae sunt mira-

bilia contraque opinionem omnium. Von den Römern ist der Ausdruck zu den modernen Kulturvölkern übergegangen, doch so, daß sowohl überraschende Behauptungen paradox genannt wurden, als Menschen, die solche Behauptungen aus Eitelkeit vorzutragen lieben. Man nennt also gegenwärtig *paradox* die neuen Wahrheiten, so lange sie noch der allgemeinen Meinung widersprechen und noch sehr weit davon entfernt sind, Gemeinplätze geworden zu sein; man nennt *paradox* aber auch geistreich oder auch nur witzig geformte Unwahrheiten, mit denen eitle Leute in der Gesellschaft oder auf dem Büchermarkt eine Rolle zu spielen versuchen. Ein paradoxer Satz braucht also noch nicht wahr zu sein, was erst in unserer Zeit der aufdringlichen Paradoxien ausdrücklich gesagt zu werden brauchte; Schopenhauer war auf die Paradoxie seines Systems doch ein wenig zu stolz.

Die großen neuen Wahrheiten widersprachen freilich immer der öffentlichen Meinung der Zeit; sie mußten aber nachher von der gleichen öffentlichen Meinung als Wahrheiten anerkannt werden, trotzdem sie immer noch dem Scheine, dem Zeugnisse der menschlichen Sinne widersprachen. In diesem Sinne war es paradox, als Kopernikus den Stillstand der Sonne und die Bewegung der Erde behauptete. Freilich, der Trug der Sinne erzeugt die allgemeinste Meinung, den naiven Realismus; und was diesem widerspricht, widerspricht ganz besonders paradox der Gemeinsprache. So ist es kein Wunder, wenn paradoxe Wahrheiten der Erkenntniskritik den redenden Menschen als Paralogien oder Paralogismen, also als Symptome von Geistesstörung erscheinen.

Patriotismus. — Das Wort ist in seiner Bedeutung *Vaterlandsliebe* so international geworden, daß man kaum schon daran gedacht hat, es historisch zu erklären. Die Herkunft aus lat. *patria* lag ja auf der Hand. Aber lat. *patriota* bezeichnete nicht den Patrioten, den Vaterlandsfreund, sondern nur den Landsmann; griech. πατριωτης wurde gar ursprünglich nur von Sklaven und Tieren gebraucht, dann etwa poetisch von einem Berge der Heimat. Auch im Französischen bedeutete *patriote* lange Zeit den Landsmann (selbst franz. *patrie* scheint erst aus Italien eingeführt worden zu sein, wohl um *pays* zu ersetzen, kaum vor dem 16. Jahrhundert; *pays* hatte von altersher die Bedeutung Heimat, Vaterland, auch wohl volkstümlich die von Landsmann, *payse* die von Landsmännin; A. de Musset irrte, da er *pays* im Sinne von Vaterland für einen Neologismus hielt), den Freund des Vaterlandes erst, nachdem dieser Bedeutungswandel sich in England vollzogen hatte. Oder in den Niederlanden, wo der politische Verfall der Republik früh schon zur Bildung politischer Parteien geführt hatte, von denen im 18. Jahrhundert die stärkste, weil sich Aristokraten und Demokraten zu ihr zusammenschlossen, die Partei der *Patrioten* hieß.

Die Wortbildung *Patriotismus*, de-

ren erstes Vorkommen ich nicht erforscht habe, läßt darauf schließen, daß die Bezeichnung als ein Protest gegen den erst im 18. Jahrhundert zu Einfluß gelangten Kosmopolitismus geprägt worden war. Patriotismus war also zunächst ein Schlagwort für die Stimmung oder für die politische Lehre, daß der Staatsmann und der Bürger das im Auge behalten sollte, was den Vorteil des eigenen Volkes förderte. Auf kleine Verhältnisse bezogen wurde diese Stimmung dann als *Kirchturmpatriotismus, patriotisme de clocher*, verhöhnt. Die Rücksicht auf die Landsleute wurde also unter dem Worte verstanden im Gegensatze zum *Weltbürgertum*, das (nach den Untersuchungen Feldmanns) als Begriff schon im 17. Jahrhundert aufkam, aber erst im 18. Jahrhundert die Schwärmerei propagierte: der Erdboden wäre das gemeinsame Vaterland, alle Menschen wären Brüder, die Menschenrechte wären zu proklamieren. In dem zerrissenen Deutschland war ein verstiegenes Weltbürgertum das Losungswort aller Dichter, bis der Ruhm Friedrichs etwas wie einen deutschen Patriotismus weckte.

Aus dieser Sachlage und aus ganz persönlichen Verhältnissen muß man Lessings berühmte Ketzerei erklären, Patriotismus sei höchstens eine heroische Schwachheit. Der Sachse Lessing lebte in dem Berlin des bewunderten Königs, zur Zeit des siebenjährigen Krieges. Lessing wurde der Herausgeber der Kriegslieder von Gleim; über diese Kriegslieder führten Lessing und Gleim eine tändelnde und von beiden Seiten nicht ganz aufrichtige Korrespondenz; Vater Gleim, den Erich Schmidt (Lessing I, 322) sehr gut charakterisiert hat, hatte keine Ahnung von Lessings Ernst und Größe; und Lessing spielte wohl nur mit dem eiteln Allerweltsdichter, wenn er ihn ernsthaft lobte. Nun hatte Gleim, in der Maske des Grenadiers, ein neues Kriegslied eingesandt, in welchem die gegnerischen Feldherren Mordbrenner und Henker genannt wurden. Das wollte Lessing nicht durchgehen lassen. Freund Ramler meinte zwar, der Sachse Lessing hätte an den Grobheiten des Gedichtes Anstoß genommen. Mag sein; aber Lessings Gedanken gingen weiter. Wirklich, wie Bismarck schon während des Krieges von 1866 die spätere Versöhnung Österreichs nicht aus den Augen verlor, so will Lessing nicht Beschimpfungen veröffentlicht wissen, die nach dem Friedensschluß peinlich wirken müßten. „Vielleicht zwar ist auch der Patriot“ (der Landsmann Sachse also) „bei mir nicht ganz erstickt, obgleich das Lob eines eifrigen Patrioten nach meiner Denkungsart das allerletzte ist, wonach ich geizen würde; des Patrioten nämlich, der mich vergessen lehrt, daß ich ein Weltbürger sein sollte.“ Gleim antwortet jämmerlich; der Dichter der Kriegslieder verwahrt sich dagegen, kein Weltbürger zu sein. Und nun schreibt Lessing (am 14. Februar 1759) in wachsender Erregung den Brief, in welchem er seinem Herzen Luft macht. „Der Grenadier“ (Gleim also; das Versteckspiel wird in den Briefen

bis zu Ende getrieben) „soll und muß auf die Nachwelt denken; oder wenn er es nicht tun will, so werden es seine Freunde für ihn tun ... Was ich aber von dem übertriebenen Patriotismus einfließen lassen, war weiter nichts als eine allgemeine Betrachtung, die nicht sowohl der Grenadier als tausend ausschweifende Reden, die ich hier alle Tage hören muß, bei mir rege gemacht hatten. Ich habe überhaupt von der Liebe des Vaterlandes (es tut mir leid, daß ich Ihnen vielleicht meine Schande gestehen muß) keinen Begriff, und sie scheinet mir aufs höchste eine heroische Schwachheit, die ich recht gern entbehre."

So Lessing, der doch — in dieser Beziehung dem großen Könige recht ähnlich — zum Aufkommen der heroischen Schwachheit eines deutschen Patriotismus viel beigetragen hat. Erst einige Jahre später (1764) schrieb Voltaire unter dem Schlagworte „Patrie" seine höhnischen Worte über die Vaterlandsliebe nieder. Der Bürger des zerrissenen Deutschland hatte zunächst an den von ihm verlangten sächsischen Patriotismus gedacht; Voltaire, der französische Verbesserer einer schlechten Welt, verlangte gute Einrichtungen und gute Regenten für die verschiedenen Vaterländer: nur dann wäre Vaterlandsliebe möglich. „Man hat ein Vaterland unter einem guten König; man hat keins unter einem schlechten. In einem größeren Staate gibt es oft mehrere Millionen Menschen, die kein Vaterland haben. Die Mörder, welche ihre Dienste vermieten und ihr Blut dem ersten, dem besten zahlungsfähigen Könige verkaufen, haben noch weniger ein Vaterland als ein Raubvogel, der allabendlich zu dem Felsenloch zurückkehrt, wo die Mutter das Nest gebaut hat. Im Vertrauen, liebt wohl ein Bankier sein Vaterland von Herzen? Hat der Offizier, hat der Soldat, die ihr Winterquartier ruinieren würden, wenn man sie gewähren ließe, eine recht zärtliche Liebe für die paysans (das Wort bezeichnet jetzt nur die *Land*leute, früher aber auch die *Lands*leute), die sie zugrunde richten? Die Leute, die vor Ehrgeiz brennen, eine politische Rolle zu spielen, schreien ihre Vaterlandsliebe aus und lieben nur sich selbst."

Voltaire gelangt von seinem Hohne aus zu einem ganz freien Standpunkt. Die Frage, ob Monarchie oder Republik, findet schon er unerheblich. Auch mit dem Weltbürgertum sei es nichts; oft müsse man der Feind aller übrigen Menschen sein, wenn man ein guter Patriot heißen wolle. Er erinnert an Cato's patriotischen Refrain: Ceterum censeo, Carthaginem esse delendam. „Telle est donc la condition humaine, que souhaiter la grandeur de son pays, c'est souhaiter du mal à ses voisins. Celui qui voudrait que sa patrie ne fût jamais ni plus grande, ni plus petite, ni plus riche, ni plus pauvre serait le citoyen de l'univers."

Der Faden Voltaires wurde schon in der Encyclopédie gesponnen; der Patriotismus sei ausschließlich eine Tugend der antiken Republiken gewesen; von Cäsar ab sei das Wort

patria von Ehrgeizigen mißbraucht worden. Il n'est point de patrie sous le joug du despotisme. Darin aber hatten die Enzyklopädisten nicht den freien Standpunkt Voltaires, daß sie am liebsten bei den rebellischen Parteien die wahren Patrioten suchten. Während der großen Revolution nannten sich die Anhänger des Konvents gern patriotisch, im Gegensatze zu den vaterlandsfeindlichen Royalisten, welche ja gleich das Ausland zu Hilfe riefen;[1]) schlechte Teller mit Bildern Mirabeaus, des Bastillensturmes usw. hießen fayences *patriotiques*.

Man achte nun darauf, welche Ähnlichkeit den Äußerungen der so ungleichen Männer zugrunde liegt, und was ihre Skepsis von der heutigen Anschauung trennt. Lessing, der Deutsche, wurde von der deutschen Kleinstaaterei daran gehindert, seinen Enthusiasmus für Friedrich als deutschen Patriotismus zu empfinden; und Voltaire haßte die Einrichtungen seines Staates und aller andern Staaten zu tief, um von jedem Staatsbürger Patriotismus als eine sittliche Pflicht verlangen zu können. Die Staaten, die sie kannten, waren weder für Lessing noch für Voltaire liebenswert; und die Nationalitätsidee war noch nicht mächtig, selbst das Wort *Heimweh* trat eben erst schüchtern auf und wurde für eine schweizerische Nationalkrankheit gehalten. Erst von dem großen Napoleon und dann noch viel heuchlerischer von dem kleinen Napoleon III. wurde das Prinzip aufgestellt, daß ein Staat nur eine Nation und die ganze Nation umfassen sollte. Nirgends wurde dieses Prinzip Wirklichkeit; weder Frankreich noch das neue Deutschland noch auch das geeinigte Italien sind im strengen Sinne Nationalstaaten. Man denke gar an das englische Imperium oder an Österreich, um zu sehen wie wenig sich die Geschichte um den Unterschied zwischen Staat und Volk (Sprache) gekümmert habe. Aber das Wort Nationalitätsidee hatte Glück gemacht, und heute verlangt die politische Phrase, daß jedermann seinen Staat lieben solle, seinen Staat mit allem, was drum und dran hängt. Der uralte, schon von Aristophanes geformte, allzumenschliche Protest gegen die Forderung „dulce et decorum est pro patria mori" gilt heute für äußerst unschicklich; das Lied mit dem Kehrreim „ubi bene, ibi patria" darf kaum mehr gesungen werden; „für seinen König muß das Volk sich opfern, das ist das Schicksal und Gesetz der Welt. Nichtswürdig ist die Nation, die nicht ihr Alles freudig setzt an ihre Ehre", so hat Schiller das vermeintliche Gesetz in Worte gefaßt und rhetorisch den Staat, dessen Repräsentant der König ist, und die Nation einander gleich gesetzt.

In dem Buche, das A. Menger mit berechtigtem Selbstbewußtsein „Neue Staatslehre" betitelt hat, wendet er sich sehr scharf gegen die Forderung des

[1]) Mercier erfindet noch 1801 das Wort *patriophobie* (nach *hydrophobie*). „Ne pourrait-on pas appeler Patriophobie l'horreur qu'ont pour la patrie ceux que le mot seul de patriotisme fait tomber en convulsion?"

Staatspatriotismus; er sieht allerdings kaum den jedem Patriotismus zugrunde liegenden Instinkt der Heimatliebe, kritisiert aber sehr gut die Volkserziehung, welche überall darauf hinausgeht: der Staatsbürger habe mit Gut und Blut die Stellung der Machthaber aufrecht zu erhalten (S. 24). Der Patriotismus sei am stärksten entwickelt beim Adel, der Geistlichkeit, dem Heere und dem Beamtentum; denn hier sei eine Interessengemeinschaft mit den Herrschenden vorhanden. Der Patriotismus des gebildeteren Mittelstandes gelte weniger den Herrschenden, bestehe mehr in der Liebe zu Land und Volk. Bei den ärmeren Volksklassen „fehle im großen und ganzen der persönliche Zusammenhang mit den Herrschenden als auch die Kulturgemeinschaft mit Land und Volk. Der Staat selbst habe seit Jahrtausenden von ihnen nur gefordert, (bis vor kurzem) nichts gegeben." (S. 46f.) So konnte die Organisation der Arbeiterpartei bewußt und demonstrativ international werden, und den von allen Machthabern schon den Kindern eingeprügelten Patriotismus höhnisch bekämpfen; die Internationale hat über der Berechtigung ihrer Staatskritik freilich oft übersehen, daß die Zertrümmerung oder Ohnmacht eines Staates doch auch für seine Arbeiter schlimme ökonomische Folgen haben müßte, wenigstens für das gerade lebende Geschlecht, hat ferner übersehen wollen, daß auch bei der ärmsten Bevölkerung eine Liebe zu der eigenen Mundart, zu der eigenen Heimat vorhanden ist, wenn auch nicht ebenso natürlich und ebenso stark eine Schwärmerei für die Person des Herrschenden und seine Familie.

Das aber ist die Schwäche in der gegenwärtigen Bedeutung des Begriffs Patriotismus. Staat und Volk sind nicht dasselbe. Beide sind historisch geworden, und ich kann nicht leugnen, daß Zufallskräfte auch bei der Entstehung der Völker mitgewirkt haben. Trotzdem ist ein Volk eine viel organischere Bildung als ein Staat; vor allem aber ist die Liebe des Individuums zu seinem Volke allgemein und natürlich, die Liebe des Bürgers zu seinem Staate durchaus nicht allgemein verbreitet und in sehr vielen Fällen nur eine Folge von oder eine Verwechslung mit der Liebe zum eigenen Volk. Woher dann das Tragische in dem Herzen der Männer, die ihre Heimat lieben und ihre politische Nation bekämpfen müssen. Der landläufige Patriotismus, der unmittelbar nach den Siegen von 1870 aufkam, ohne Kritik, jetzt aber nicht viel länger als etwa seit 10 Jahren Hurrapatriotismus heißt und mit diesem ironischen Worte schon abgelehnt wird (der französische *Chauvinismus* ist seit 1830 die spöttische Bezeichnung für einen *miles gloriosus*, wie dieses Wort von einer Theaterfigur genommen), will und darf nichts davon wissen, daß edle und reine Menschen ihre Heimat und ihr Volk über alles lieben, aber ihren eigenen Staat, ja den Racker von Staat überhaupt, die Staatsmaschine hassen können. Das Bild vom Staate als einer Maschine geht auf Hobbes zurück, auf

eine Zeit also, in welcher die wieder neugewordene mechanistische Weltanschauung die Organismen, wenigstens die Tiere als Maschinen auffaßte, als Uhrwerke, und dieses Bild nun um so lieber auf die große Bestie Staat, den Leviathan, anwandte. Es ist nicht zu übersehen, daß die Entdecker oder Erfinder der Volksseele, bei uns also Herder, zu den Verächtern der Staatsmaschine gehörten.

Der Gegensatz von Volk und Staat büßt aber seine vermeintliche Einfachheit ein, wenn wir das Gefühl des Patriotismus psychologisch zu analysieren versuchen. Denn, wie wir uns auch zu dieser Frage stellen wollen, wir stoßen da auf die Schwierigkeit, daß es in der Wirklichkeit immer nur eine Individual-Psychologie gibt, daß das Gefühl des Patriotismus der sozialen oder der Völker-Psychologie angehört, daß wir also das Organ des Patriotismus eigentlich nicht kennen. Wobei nicht zu vergessen ist, daß — vom geheuchelten Patriotismus, dem patriotisme de l'antichambre, den großen Worten der großen und der kleinen Volksschmeichler ganz abgesehen — in der ganz ehrlichen Heimatliebe sehr häufig egoistische Motive verborgen sein können: die allbekannten Motive des Hungers, der Geschlechtsliebe oder des Familiensinns, der Eitelkeit. Aber es gibt im Patriotismus einen reinlichen Rest, der wirklich nicht Egoismus ist. Ich habe schon einmal („Die Sprache" S. 78 f.) behauptet: Patriotismus ist die Liebe zur eigenen Muttersprache; aller Besitz unseres Innenlebens, was wir als Egoisten und was wir als soziale Wesen unsern Besitz nennen, ist in unserer Muttersprache gesammelt; ich habe durch den Hinweis auf die Macht der Entlehnung und der Nachahmung den Glauben an die Eigenheit, an die Persönlichkeit der Muttersprache zu zerstören gesucht, habe aber dennoch die Liebe zur Muttersprache als eines unserer stärksten und schönsten Gefühle gepriesen. Hier möchte ich auf diese Antinomie nicht noch einmal eingehn. Hier möchte ich nur den Begriff *Instinkt* zu Hilfe nehmen, um zu erklären, wie der egoistische Mensch zu Opfern aus Liebe zu seiner Sprache, zu seiner Heimat, zu seinem Volke gebracht werden kann. Der Instinkt dieser Liebe ist so natürlich wie die Liebe des Vogels zu seiner Brut, wie der Patriotismus einer Ameise.

Wie wir uns nun aber gewöhnt haben, den Stamm oder das Volk eines Ameisenhaufens einen Staat zu nennen, so haben wir uns auch daran gewöhnt, Patriotismus vom Staatsbürger zu verlangen, anstatt vom Volksgenossen. Ich habe schon erwähnt, daß der Staat ein noch künstlicheres Gebilde ist als das Volk; die Liebe zum Staate ist kein natürliches Gefühl, ist ein künstlich gezüchteter Instinkt, der freilich in unsern Zeiten der Nationalitätsidee von den republikanischen und monarchischen Regierungen mit gleichem Erfolge gezüchtet worden ist. Als ob eine Fahne, als ob eine Farbe eine natürliche Bildung wäre gleich der Sprache, so wird vom Staats-

bürger opfermutige Liebe für eine Fahne und deren Farbe verlangt. Es betrübt mich mehr, als ich es sagen möchte, daß aber am letzten Ende auch Fahnen und Farben zu den Sprachen der Völker gehören, daß die Macht der Nachahmung auch beim Heiligwerden von Fahnen und Farben wirksam war, daß also der Staats-Patriotismus zuletzt auf dem gleichen Grunde steht wie der natürliche Patriotismus oder die Liebe zur eigenen Muttersprache.

Persönlichkeit.

I.

Persönlichkeit gehört zu einer Gruppe künstlicher Worte, die eigentlich den Prinzipien aller Sprachgeschichte zu widersprechen scheinen. Analogiebildungen ohne Sinn und ohne Inhalt, von Wortphilosophen einem Wortsysteme zuliebe geformt, schleppen sie ihr leeres Dasein innerhalb des Systems eine Weile fort, bis eine popular-philosophische Mode das Wort der Gemeinsprache der Halbgebildeten zuführt und es dort, weil es als Wort einmal existiert, mit einem eigenen Inhalt füllt. So mag ein Wanderer eine leere Tasche, die er zufällig gefunden hat, mit Geld füllen; er muß nur Geld besitzen. Aus *qualis*, *quantum*, *quid* usw. wurden solche Scheinsubstantive gebildet. Aus *idem* wurde die Eigenschaft auszudrücken versucht, *idem* und nicht *alter* zu sein, die *Identität;* und heute stellen Gendarmen nach dem neuen Erkennungsverfahren die Identität eines Strolches fest. *Persönlichkeit* ist uns seit Goethe etwas wie ein höchstes Gut geworden, das letzte Ziel von Menschen, die sich nicht mehr als Atome einer Masse, eines Staates fühlen, sondern den Kern ihres eigensten Wesens zur Geltung bringen wollen: ihre *Individualität.* (*Atom*, *Staat*, *Geltung*, *Individualität*, besonders *Wesen*, lauter solche nachgefüllte Worte.) „Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit.“ Und auch dieses Wort war einst eine leere scholastische Analogiebildung, die Eigenschaft auszudrücken, daß ein Mensch eine *Person* ist. Jurisprudenz, Theologie und Psychologie glaubten den Begriff der *personalitas* nötig zu haben. Die Frage war etwa, ob ein unvernünftiges Tier schon, ob der allweise Schöpfer der Welt noch eine Person sei. Die Jurisprudenz wollte den Tieren die personalitas absprechen, sie sollten keine Rechtssubjekte sein; die Theologie zermarterte sich, um den Personen der Trinität die personalitas zugleich zu- und abzusprechen. Diese personalitas wurde als eine Eigenschaft besessen; die Person *hatte* Persönlichkeit, wenn sie eine Person *war*. Bis das Wort eigenes Leben gewann und erst ausgezeichnete, hervorragende Menschen Persönlichkeiten waren und endlich, in unseren Tagen, jeder Bummler, qui se respecte, für jede Unterscheidung von dem verachteten Alltagsmenschen, für jedes Talentchen und jedes Laster, für jede Warze und jedes Verbrechen die Formel bereit hat: ich bin eine Persönlichkeit. Wir stehen in der Entwicklung dieser Wortgeschichte noch mitten drin und können nicht wissen, ob der Indivi-

dualismus schon wieder im Rückgang begriffen ist oder im Fortschreiten. Beachtenswert ist, daß vorzüglich ganz junge Leute Persönlichkeiten sind, daß mit der Reife der Weltanschauung das Trotzen auf die Persönlichkeit nachzulassen pflegt.

Wir werden noch sehen, wie Kant auf diesen neuesten Bedeutungswandel eingewirkt hat. Vorläufig möchte ich nur bemerken, daß just Kant, weil er ethische Vorstellungen an den Begriff heranbrachte, wohl die Veranlassung wurde, daß die Persönlichkeit im Sinne Goethes sich theoretisch von der Ethik, von der allgemeinen Anschauung emanzipierte. Noch Christian Wolf sah das Wesen der Person in der memoria sui: „da man eine Person nennet ein Ding, das sich bewußt ist, es sei eben dasjenige, was vorher in diesem und jenem Verstande (?) gewesen, so sind die Tiere auch keine Personen; hingegen weil die Menschen sich bewußt sind, daß sie eben diejenigen sind, die vorher in diesem und jenem Zustande gewesen, so sind sie Personen". (Vernünftige Gedanken § 924.) Kant nun, der mit unerhörter Kraft das Denken von religiösen und metaphysischen Abhängigkeiten befreit hatte, um leider mit fast gleicher Kraft die hergebrachte Ethik apriorisch zu begründen, erklärte den Begriff der Persönlichkeit daraus, daß der Mensch ein Zweck sei, ein Zweck an sich selbst, also doch wohl von einem lieben Gott als Zweck gesetzt. „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch *bloß als Mittel* gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist *Zweck an sich selbst.* Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. . . . die Persönlichkeit stellt uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen." (Kr. d. pr. Vernunft. 155.) Aus dieser neuen Vorstellung kamen dann neue Hoheitsrechte des Menschen. Der Mensch hatte eine *Bestimmung,* wenn er ein Zweck war; es ist eigentlich eine Tautologie. Und weil der Mensch kein Mittel mehr war, so besaß er, was es sonst auf der Welt nicht gab: *Würde.* Über die Bestimmung des Menschen machte sich Schiller lustig; die Würde, die doch auf der Bestimmung ruhte, predigte er.

Machte man aber Ernst mit dem unmöglichen Begriff Zweck an sich selbst, löste man die Persönlichkeit von dem Schöpfer los, der allen Menschen den gleichen Zweck gesetzt hatte, so konnte das neue Wort Selbstzweck kaum mehr etwas anderes heißen als: der eigenste *Wille* der Persönlichkeit, des Individuums, weil doch irgend ein Wille hinter dem Zweck stecken muß. Und so führte die Persönlichkeit, nachdem Kant sie anstatt in der Erkenntnislehre in der praktischen Philosophie behandelt hatte, geradezu in den Individualismus, der sich nachher Anarchismus nannte. Für seine Person hatte Goethe anarchische Neigungen.

II.

„Für seine Person.“ Ebenso heißt es schon in der Bibel und noch heute „die Person des Königs“. Wenn gesagt worden wäre: der König, so wäre nicht weniger gesagt worden. *Person* ersetzt nur einen gewissen Nachdruck. Zu einem so leeren Schatten ist das Wort geworden, auf einem langen Wege, dessen Anfang wir nicht kennen und auf dessen Bahn Jahrhunderte lang ein Schattenkampf der Theologen und dann wieder der Juristen stattgefunden hat, den wir für eine Wortgeschichte nehmen müssen.

Dessen Anfang wir nicht kennen, wenn auch alle Handbücher die alte Fabel des Gellius wiederholen: *persona a personando.* Kopf und Gesicht des Schauspielers wären von einer Maske bedeckt gewesen und die Stimme des Schauspielers, weil sie nur durch das kleine Sprachrohr heraustreten konnte, wäre heller und volltönender geworden. Quoniam igitur indumentum illud oris clarescere et resonare vocem facit, ob eam causam persona dicta est, o littera propter vocabuli formam productiore. Die Etymologie ist nicht ganz so kindisch, aber ebenso unhaltbar wie andere antike Etymologien. Über die widersprechende Quantität (*persŏno* und *persôna*) wäre hinwegzukommen; aber wo in aller Welt kann die Maske ihre Bezeichnung von der Schallverstärkung gehabt haben, die ganz gewiß zum Zwecke dieser Etymologie hinzuerfunden war. Neuere Vorschläge für eine bessere Etymologie sind sehr zahlreich, waren aber nicht glücklicher. An die klassische knüpft die an, welche *persona* erklärt mit quod per se *sonat.* Sprachwissenschaftlich noch schlimmer, aber geistreich und nachwirkend ist die des Placidus: persona eo quod *per se una* est; Schloßmann nimmt an, daß die Definition bei Boëthius die Individualität der Person, *per se unam* esse, auf jene Etymologie zurückgeht. Auch aus dem Griechischen hat man persona ableiten wollen; so Scaliger ganz unmöglich von *περι σωμα* oder *περι ζωμα.* Von altersher war bekannt, daß persona in der Bedeutung Maske mit *προσωπον* zusammentraf; die Versuche, persona von *προσωπον* etymologisch abzuleiten (ob nun *προσωπον*, *προσωπειον* sich in der Volkssprache zu persona wandelte, wie umgekehrt *Περσεφονη* zu Proserpina, oder ob *προσωπον* über eine aramäische oder syrische Form parsopa zu persona wurde) hätten etwas sehr Bestechendes, wenn nur nicht die gleiche Wahrscheinlichkeit verschiedener Wege alle gleich unwahrscheinlich machte. Die additiven Gesetze der Wahrscheinlichkeitsrechnung gelten nicht für die Geschichte, weil sie Zufall ist, immer nur den einen Fall darbietet, und den andern möglichen Fall nicht kennt.

Der Zusammenhang aber zwischen *προσωπον* und persona besteht. Für meine Zwecke genügt die Annahme, daß persona wirklich irgendwie von *προσωπον* herstammt, aber für das Sprachgefühl der Römer eine Übersetzung von *προσωπον* war.

In die modernen Kultursprachen ist nun dieses Wort mit Haut und Haar übergegangen; der Italiener

der Rumäne, der Provençale, der Franzose, der Spanier, der Deutsche, der Engländer, der Holländer usw. sagt *persona* oder ganz ähnlich. Nur im Deutschen erfahren wir von einem interessanten Versuch, eine Lehnübersetzung aus deutschem Sprachgut herzustellen. Daß das deutsche Wort *Person* einst aus dem lateinischen *persona*, dann aus dem französischen *personne* (Elisabeth Charlotte schreibt die Mehrzahl *Personnen*, aber auch in der österreichischen Mundart kommt *Perschannen* vor), neuerdings wieder direkt aus dem Lateinischen hergeholt worden ist, das ist freilich nur ein winziger Beitrag zur gegenseitigen Beeinflussung von Nachbarsprachen. Aber schon Adelung wußte, daß im Althochd. ein hübscher Versuch gemacht worden war, Person zu übersetzen. Mit *Heit*, das heute zu einer fast leeren Endsilbe geworden ist. Ich gebe einige Beispiele nach Adelung und dem D. W. Der Isidorus-Übersetzer sagt für die zwei Personen Jesu dero zwio *Heito*, für die dritte Person diu Dritten*heit*. In einem Marienleben von Bruder Philipps heißt es vom Barte Jesu: der was brun unde reit, ze mazen lanc in schöner *Heit*. Im ältern Nhd. heißt es vom verlorenen Sohn:

Sollt ich zum Vater in solcher *Heit*,
Nein, würd ihm machen großes Leid.

Mehr als aus diesen Beispielen erhellt und aus den zahlreichen Zusammensetzungen, die Grimm (Gram. II 497) gesammelt hat, wird sich über die ursprüngliche Bedeutung von Heit kaum ausmachen lassen. Es heißt: Person, hervorragende Persönlichkeit, Gattung, Würde, Gestalt, Form usw. Die Ableitung vom Sanskritworte *ketus* möchte ich nicht gern bemühen. Sollte aber *Heit* mit *heiter* zusammenhängen (wieder möchte ich den Zusammenhang mit *καϑαρος* nicht bemühen), so wage ich eine Urbedeutung: Auge, Antlitz vorauszusetzen, wo dann Heit fast eine Lehnübersetzung von *προσωπον* sein könnte.

Weniger gewagt, weil im sprachwissenschaftlichen Betriebe anzuerkennen, aber noch nicht bemerkt, ist nun eine andere Beziehung. *Person* wurde also vor 1000 Jahren mit *Heit* übersetzt, einem Worte, das in allen germanischen Sprachen seine Selbständigkeit verloren hat. Im Deutschen ist es zu den Endsilben *heit* und *keit* geworden, im Englischen zu den Endsilben *hood* und *hat*, in den skandinavischen Sprachen (wahrscheinlich unter niederdeutschem Einfluß) zu *het*; als nun die hd. Sprache den Begriff *Persönlichkeit* brauchte, als Meister Eckhart die *Mugenheit* der drei göttlichen Personen tiefgründig untersuchte nach ihrer *Personlicheit* oder nach ihrer *Wesenheit*, da trat bereits die alte Übersetzung von Person als schattenhafte Ableitungssilbe an das schattenhafte Adjektiv vom leergewordenen Personenbegriff heran und wir haben in dem Worte *Persönlichkeit* denselben leeren Begriff zweimal: als hohlen Stamm und als hohle Endsilbe. Was wir bei Persönlichkeit denken, ist 500 Jahre später hinzugekommen. Goethe hat seinen neuen Wein in die alten Schläuche von Eckhart gegossen.

Für Germanisten brauche ich nicht

hinzuzufügen, daß die Endsilbe *keit* wirklich mit *Heit* identisch ist, durch Mißverständnis aus Fällen wie *Ewigkeit* entsprungen, wie Hildebrand (Artikel *keit* im D. W.) nachgewiesen hat. Ewigkeit hieß im mhd. ewik*heit*, ewic*heit*; dieses wurde so ausgesprochen, als hieße die Endung *cheit*, was gemildert zu keit wurde, so daß die neue Form hieß: *ewikeit*, *ewekeit*; man glaubte nun gewiß philologisch zu verfahren, wenn man schon im 14. und 15. Jahrhundert Ewig*keit*, Einig*keit*, Barmherzig*keit* usw. schrieb.

Analysieren wir so historisch das Wort *Persönlichkeit*, so gelangen wir allerdings zu einem abstrusen Begriffsinhalt: das Wesen einer Eigenschaft, wonach ein Wesen zu einem Wesen wird. Wer wortgeschichtliche Studien, mit vorurteilslosem Blick in ihre internationale Zufallsgeschichte, getrieben hat, wer sich nicht auf die angeblichen Gesetzlichkeiten des gegenwärtig vorgeschriebenen sprachwissenschaftlichen Weges beschränken will, der wird dem Bedeutungswandel von Person und Persönlichkeit sofort nachfühlen, daß kirchenchristlicher Einfluß da mitgespielt haben muß. Überzeugend ist das nachgewiesen in einer Abhandlung von Schloßmann „persona und *προσωπον* im Recht und im christlichen Dogma". Eine nachgelassene Untersuchung von Trendelenburg „zur Geschichte des Wortes Person" (eben erst [1908] von Eucken in den Kant-Studien Bd. 13, Hft. 1, herausgegeben) ist für die erkenntnistheoretische Seite der Frage nicht veraltet. Ich will beiden Untersuchungen einiges zur Wortgeschichte entlehnen. Eine Beziehung von persona zu *προσωπον* ist nicht abzuweisen; *προσωπον* ist ursprünglich das Antlitz, nimmt aber früh die Bedeutung Maske an; *προσωπον*, später *προσωπειον*, wird so zu einem Ausdruck der Theatertechnik: *προσωπον* heißt Rolle, dramatis persona. Zur Kaiserzeit gewinnt es, vielleicht schon selbständig (ohne die Rückwirkung des römischen Rechts, von der noch die Rede sein wird) auch in der Gemeinsprache die allgemeine Bedeutung von Person; mit einiger Kühnheit der Metapher kann man da immer die Herkunft aus der Theatersprache heraushören. Man achte darauf, daß auch *Charakter* (vgl. Art. *Charakter*) seinen Bedeutungswandel vielfach geradezu über die Theatersprache genommen hat. Übrigens ist es für den Bedeutungswandel nicht unwesentlich, daß *προσωπον* seltener vorkommt als *persona*; der Sinn konnte von selbst nicht so schattenhaft dünn werden, wie der des lateinischen Wortes.

Vom 5. und besonders vom 6. Jahrhundert an kommt es nun dazu, daß *προσωπον* zur Lehnübersetzung von *persona* wird, während in der großen, römischen Zeit unzählige griechische Begriffe in lateinischen Lehnübersetzungen aufgenommen worden waren. Als die Kodifikation des römischen Rechts vollendet war, hatte sich auch *προσωπον* im Sinne von persona in der byzantinischen Literatur eingebürgert. Als ein Latinismus. Erst in den letzten Jahrzehnten hat man, namentlich in Ägypten, viele Belege aus Privaturkunden gesammelt, die den Einfluß der lateinischen Juristen-

sprache auf die griechische Gerichtssprache der Provinz zeigen. Das Juristengriechisch der Kaiserzeit wimmelt von Latinismen, wie das Kirchengriechisch von Hebraismen.

Im Juristenlatein aber spielt persona nicht ganz die Rolle, die ihm nach der Schultradition zugewiesen wird. *Persona* soll im römischen Recht das Subjekt der Rechtsfähigkeit bedeuten; Sklaven sind also keine Personen, wohl aber gelten Korporationen u. dergl. für Personen, sog. juristische Personen. Schloßmann scheint mir ein wenig zu weit zu gehen, wenn er einen solchen technischen Gebrauch von persona in den alten Quellen überall leugnet. Die römischen Juristen waren, mag man auch seit Jahrhunderten das Gegenteil behaupten, keine Systematiker, so wenig als die Verfasser des Talmud Systematiker waren. Ihre Sätze über den Personenstand der Sklaven mögen unklar und populär genug etwa den Sinn gehabt haben: „Sklaven sind keine Menschen." Wie heute schneidige Kolonialpolitiker wohl sagen: „Die Schwarzen sind keine Menschen", was doch auch in ihrem Sinne kein Mustersatz der Logik sein soll. Wohl aber hat Schloßmann recht mit dem Nachweis, daß die römischen Juristen das Wort sehr ungenau gebrauchten, wiederholt auch ganz unbefangen für die Sklaven. *Persona* war der unbestimmteste Ausdruck für einen Menschen. In den neueren Sprachen wandelte sich französisch *personnage*, deutsch *Persönlichkeit* zum Ausdruck für einen hervorragenden Menschen; *Person* im Deutschen zu einer verächtlichen Bezeichnung, *personne* im Französischen gelegentlich zur Negation, wie *rien (res)*, *pas (passus)*, so daß es in einer elliptischen Antwort *Niemand* heißen kann; so reich war das römische *persona* nicht. Auf dem Wege von Maske zu Rolle, Typus, wurde persona schließlich zu einer bloßen Redensart, zu einem überflüssigen Vorschlag. *Persona* regis = rex, wie man etwa *Gott des Krieges* oder *Mars* für *Krieg* sagen kann. Als das Wort erst so leer geworden war, war es wie geschaffen für die moderne Verwendung in der Jurisprudenz.

Auf einem parallelen Wege wandelte sich *προσωπον* in der Dogmengeschichte zu einem leeren Schall von historischer Bedeutung. Der ursprüngliche Sinn Maske hatte den gleichen Wandel durchgemacht wie im Lateinischen und gewiß schon vorher. Wir müssen uns recht lebhaft die Aufführungen griechischer Tragödien und Komödien vorstellen, um begreifen zu können, wie die Maske zur Metapher für Rolle, Typus, Menschenart, Mensch werden konnte. Der Schauspieler spielte seine Rolle unter einer Maske, die vielleicht ganz individuell, aber dafür für das ganze Stück regelmäßig dieselbe und starr war. Der Darsteller in der Komödie sah vielleicht dem dargestellten Original zum Verwechseln ähnlich, weit mehr als das unsern Schauspielern zu erreichen möglich ist; ein individuelles Mienenspiel aber fehlte durchaus, wenigstens bei den Griechen. Und wenn von unsern Schauspielern Persönlichkeit verlangt wird, so hat man vergessen, daß dieses Wort von der unpersönlichen

Maske, *προσωπον*, *persona*, herkommt. Um den Unterschied von damals und heute zu verstehen, stelle man sich die Duse unter einer Maske vor, die leibhaftige, tragische Muse, der man das Leben genommen hätte.

III.

Wenn aber *προσωπον* ganz ebenso heruntergekommen ist wie persona, so trägt die Verantwortung dafür nicht die Jurisprudenz, sondern die Theologie; und erst spät mischen sich wieder der theologische und juristische Sprachgebrauch; *προσωπον* und persona bringen einander gegenseitig herunter. Der schlechte Einfluß auf *προσωπον* kam in weitem Abstande von zwei Seiten: vom jüdischen Sprachgebrauche und von der dogmatischen Verlegenheit der Christen. Ganz orientalisch ist der Gebrauch von *προσωπον* als eines überflüssigen Vorschlags vor dem eigentlich gemeinten Worte. Wo im alten Testamente panim das *Antlitz* Gottes, des Engels, des Bruders, der Männer, der Könige gesagt war, da hieß es in der LXX immer *προσωπον*. Die Verbindung von Antlitz mit dem Plural war der erste Schritt zur Sinnlosigkeit. In den späteren Büchern des Alten Testaments wird nun das Wort mit abstrakten Begriffen verbunden: das Anlitz der Furcht, des Krieges, der Bosheit usw., endlich konnte man, ungeheuerlich für unser Sprachgefühl, vom Antlitz der Hand (Jesaias), vom Antlitz der Füße (Juda) reden (wie ja auch „Knie des Herzens" dem Alten Testament angehört). So sehr war jede Vorstellung verloren gegangen. Im Neuen Testament steigert sich der orientalische Gebrauch noch weiter, indem das Wort, auf das es ankommt, zu dem fast bedeutungslosen und wohl auch tonlosen *προσωπον* im Genitiv hinzugefügt wurde; ganz ähnlich wie heute die Araber einen Lügner Vater der Lüge nennen, einen reichen Mann Vater des Glücks. *Panim* (im Judendeutsch ein Schimpfwort wie das deutsche Person), *προσωπον* war zu so etwas wie einer Kategorie geworden.

Und weil Kategorie an Vornehmheit nichts zu wünschen übrig läßt, war so *προσωπον* reif geworden, das Schlagwort im wichtigsten Dogmenstreite abzugeben. Bekanntlich war die Trinitätslehre die erste Lehre des Christentums, die zum Dogma erhoben wurde. Ich würde mich nicht scheuen, auf die Wortstreitigkeiten näher einzugehen, aber sie sind unentwirrbar, wenn man nicht den Wechsel des Sprachgebrauchs von Jahrzehnt zu Jahrzehnt, oft noch häufiger, von Ketzerei zu Ketzerei zu verfolgen Wissen und Geduld genug hat. War ein terminus technicus für die Frage, wie die drei Götter drei Personen und doch eine Einheit wären, durch einen Ketzer, der den terminus wörtlich nahm, in Verruf gekommen, so brachte sein Gegner einen neuen terminus auf. Die abendländische Kirche übersetzte den terminus ins Lateinische, das lateinische Wort weckte neue Assoziationen, die sich wieder mit der morgenländischen Anschauung nicht vertrugen. So wirrten vom 2. bis zum 5. Jahrhundert die termini

οὐσια, φυσις, ὑποστασις, ἰδιοτης, προσωπον, *essentia*, *natura*, *substantia*, *subsistentia*, *proprietas*, *persona* durcheinander. Ich kann mich nicht rühmen, den historischen Faden durch dieses Labyrinth aufzeigen zu können. Nur ein Beispiel: als die Sabellianer *προσωπον* für die drei Götter der Trinität wörtlich genommen hatten und drei verschiedene Personen lehrten, wurde *προσωπον* für einige Zeit verdächtig und der ältere Terminus *ὑποστασις*, was mit *substantia* übersetzt worden ist, trat dafür ein. Jeder der drei Götter war eine *ὑποστασις*, aber keine Substanz, bei Leibe nicht. Der dreifachen *ὑποστασις* lag als Einheit die *οὐσια* zugrunde, die leere, hohle *essentia*, die *Wesenheit*. Unterschied man aber gar die *οὐσια* von der dreifachen *ὑποστασις*, so hatte man plötzlich statt der drei Götter ihrer vier, und der Tetratheismus war erfunden.

Noch der sprachkundige Augustinus quälte sich in seinem großen Versuche, die Trinität begreiflich zu machen, damit, die griechischen und lateinischen Ausdrücke zu vereinigen: quamquam et graeci si vellent, sicut dicunt tres *substantias*, tres *hypostases*, possent dicere tres *personas*, tria *prosopa*. Illud autem maluerunt, quod forte secundum linguae suae consuetudinem aptius diceretur (VIII, 6). Aber vorher bricht einmal des Augustinus Freiheit prachtvoll durch: tamen nunc quaeritur: quid tres? magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen *tres personae*, non ut illud diceretur, sed ne taceretur (V, 9). Man kann sagen, daß in der abendländischen wie in der morgenländischen Kirche jeweilig der abgegriffenste Begriff wie eine abgegriffene Scheidemünze zur Bezeichnung der höchsten Geheimnisse verwendet wurde. Und weil hinter dem lateinischen *persona* doch die Vorstellung von einer menschlichen Persönlichkeit steckte, weil die Römer niemals ihre Götter, sondern höchstens die nachgebildeten Allegorien unter den Begriff der *Personifikation* (Lehnübersetzung von *προσωποποιια*) gebracht hatten, so darf man diesen Monotheismus anthropomorphistischer nennen, als es das Heidentum gewesen war. Die morgenländische wie die abendländische Kirche gaben darum mit schlechtem Gewissen die Versuche nicht auf, *persona* wieder metaphysisch umzudeuten. Besser ist der Begriff weder durch *Individuum* (*ἀτομον*), noch durch *ineffabile* (*ἀρρητον*) geworden.

Die Verlegenheiten der theologischen Terminologie, die wechselseitige Beeinflussung der griechischen und der lateinischen Termini, später die wechselseitige Beeinflussung von Juristenlatein und Kirchenlatein, haben aber erst das Latein der Scholastiker schaffen helfen, dessen begriffliche Haarspaltereien schließlich zu einer ersten Kritik der Sprache, zu der Ketzerei des Nominalismus geführt haben. Wieder nur ein Beispiel: in der Jurisprudenz wurden *substantia* und *persona* zu Gegensätzen, weil *persona* das einzige Rechtssubjekt bezeichnete, *substantia* aber das wichtigste Rechtsobjekt, das Vermögen; weil aber sowohl *substantia* als *per-*

sona Übersetzungen von ὑποστασις waren, darum wurden die Gegensätze des christlichen Rechts zu Synonymen der christlichen Theologie. Und als man daran ging, auch im kanonischen Recht die *persona* (z. B. des neugeborenen Kindes) durch *substantia* zu begründen, da wird die Konfusion wohl ihren Gipfel erreicht haben. Und es war hohe Zeit, daß der Nominalismus einsetzte.

Ich breche die Wortgeschichte ab, weil der heilige Geist der Arbeit, die wichtigste aller Personen, sich mit Wortgeschichte nicht begnügen will. Für das, was noch zu sagen ist, haben wir aber vielleicht etwas Entscheidendes gelernt. *Person* mußte erst zu einer leeren Worthülse werden, bevor das Wort die Überflüssigkeit ausdrücken konnte, die im System des römischen Rechts als Rechtssubjekt auftritt. Nicht das geltende Recht, sondern nur das System hätte eine Lücke, wenn überall, bis zum Eigentumsrechte herunter, das Wort *Person* nicht vorkäme. Und das Wort *Person* oder προσωπον mußte erst zu einer leeren Worthülse werden, bevor es auf den Konzilien des 4. Jahrhunderts zum Ausdruck der Überflüssigkeit werden konnte, die Antwort auf neugierige Fragen über das Verhältnis von 1 zu 3 zu geben hatte. Nicht mit dem lebendigen Volksglauben, der solche Fragen gar nicht stellte, hatte der Begriff etwas zu schaffen, sondern einzig und allein mit dem System, das namentlich der gebildeten Ketzer wegen auf Ausfüllung der logischen Lücken halten mußte. Die Kirchenväter glaubten, wie gesagt, Philosophie zu treiben, als sie die Kirchendogmen herausarbeiteten. *Persona* im Sinne von Maske, Rolle, Mensch war aus der lebendigen Vulgärsprache hergenommen worden; die juristischen und die theologischen Personen gehörten zur toten Sprache eines Fachs.

IV.

Und nun die Nutzanwendung. Kant und Goethe haben das alte Wort neu belebt. Kant hat die menschliche Persönlichkeit zu einem Selbstzweck gemacht, hat dadurch den Menschen, das auserwählte Geschöpf Gottes, außer die Natur, wenn nicht gar über die Natur gestellt, weil doch die übrige Natur niemals Zweck, immer nur Mittel sei — für den Menschen. Goethe war weit entfernt von solchem Menschenhochmut; er war der erste Abendländer, der nicht mehr schmerzlich, der freudig, der fast jenseits der Sprache und fast jenseits logischer Begründung den Menschen in der Natur, als Teil der Natur erblickte, Einheit mit der Natur lehrte. Trotz der Verschiedenheit ihrer Ausgangspunkte wirkten beide dennoch wieder auf die Gegenwart, besser gesagt, schenkten beide der Gegenwart die Begriffe, deren sie bedurfte. Und auf Kant wie auf Goethe berufen sich heute mit gleichem Rechte die besten Köpfe eben dieser Gegenwart, die Modernen, wenn sie nicht nur alle abgestandene Religion, sondern auch die Vernunftmoral der letzten Jahrhunderte und die politische Moral der letzten Jahrzehnte zu ersetzen

suchen durch die neue individualistische Lehre, durch die Forderung, die ihre fertige Form noch nicht gefunden hat, weil sie von heute ist. Nachfolge Wolfgangi Goethe, der nichts wollte als sich ausleben. Freilich der Nachahmer ist nicht mehr individuell! Werde wie du bist. Aber wer weiß, vor dem Ende, bevor er geworden ist, wie er ist? Wolle wie du bist? Dann kommt es aber schon mehr auf das Bewußtsein an als auf das Sein.

Alle diese Einwendungen stammen als Nutzanwendung von den Lehren der Wortgeschichte. War es ein hohler Wortschall, was der Persönlichkeit zu so hohem Rang in den Jahrhunderten der römischen Jurisprudenz und der Dogmenstreitigkeiten verhalf, an denen sich doch die Besten jener Zeiten beteiligten, wird nicht auch das Aufkommen der neuen Begriffe der individualistischen Persönlichkeit auf den alten hohlen Wortschall zurückgehen? Könnte ein neuer Augustinus nicht gegen Kant und Goethe grimmig sagen: dictum est tamen personalitas, non ut illud diceretur, sed ne taceretur?

Der Sprachgebrauch bei Kant und bei Goethe ist nicht ganz der gleiche, wie gesagt; Goethe kannte keinen kategorischen Imperativ und hätte in seinem Kosmopolitismus nicht politisch nachwirken können, wie Kant es durch Fichte in den Freiheitskriegen getan hat; aber beider Sprachgebrauch steht auf dem gleichen schwachen Unterbau. „Wolle wie du mußt" lehren beide, und beide bemerken nicht die Tautologie in dem klingenden Satze. Ist der Charakter des Menschen unveränderlich, wie Kant und Goethe angenommen haben, wenn auch nicht ganz so schroff wie nach ihnen Schopenhauer, so ist der Wille zwischen dem Motiv und der Handlung eine subjektive Nebenerscheinung, eine Täuschung, meinetwegen eine schöne Täuschung, wie der Regenbogen eine ist für das Auge zwischen Sonne und Regenwolke. „Handle wie du mußt." Aber ich kann ja nicht anders. „Wolle wie du mußt", d. h. handle wie du mußt. Oder höchstens: wolle wollen, d. h. wolle, wie du wollen mußt. Die Tautologie scheint von der Sprache gewollt.

Und da ich einmal für *Persönlichkeit* das andere Wort *Charakter* eingeführt habe, möchte ich zu Schopenhauers allzu wortabergläubischer Lehre von der Unwandelbarkeit des Charakters etwas hinzufügen. Was ist denn das, was am Charakter unwandelbar, unveränderlich ist? Schopenhauer war im Grunde ein Materialist auf einem idealistischen Isolierschemel. Er dachte sich beim Charakter etwas Reales. In Wahrheit ist der angeborene und unveränderliche menschliche Charakter nicht wirklich, nur vom Beobachter konstruiert, etwa wie der Schwerpunkt eines Körpers in den Körper hineingedacht ist und dennoch bei jeder Berechnung benützt werden kann. Löst sich ein Stück vom Felsen los, so hat es einen andern Schwerpunkt, als der Felsen hatte. Mein Arm hat einen andern Schwerpunkt als mein ganzer Körper. Der Mensch

in jeder Stunde seines Lebens einen andern Charakterschwerpunkt als in einer frühern oder spätern Stunde. Ganz unveränderlich ist der Charakter eines Menschen erst nach seinem Tode bestimmt. Er wird vom Beobachter bestimmt.

Kant sagt einmal: „Die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet). Aber daß wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maxime aufnehmen, der subjektive Grund hierzu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu sein und daher den Namen einer Anlage zum Behufe derselben zu verdienen" (Rel. i. d. Grenzen d. bl. Vernunft). Ein andermal sagt Kant: „Was den Menschen über sich selbst als einen Teil der Sinnenwelt erhebt . . . ist nichts anderes als die Persönlichkeit, das ist die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur." Und in den Reflexionen: „In der Einheit des Charakters besteht die Vollkommenheit des Menschen." Kant wußte von sich selbst, daß „die menschliche Vernunft ihrer Natur nach architektonisch ist", kannte aus sich selbst den „unüberschreibaren" Anspruch der Vernunft auf Einheit; daher seine Größe, aber auch sein System. Goethe war ein Dichter und Weiser, kein Architekt. „Charakter im großen und kleinen ist, daß der Mensch demjenigen eine stäte Folge gibt, dessen er sich fähig fühlt" (Sprüche in Pr. 587). Und ich glaube bestimmt, daß Goethe an Napoleons Lob: „Voilà un homme" gedacht hat, als er im Diwan die schon erwähnten ehernen Worte schrieb:

„Volk und Knecht und Überwinder,
Sie gesteh'n zu jeder Zeit:
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.
Jedes Leben sei zu führen,
Wenn man sich nicht selbst vermißt;
Alles könne man verlieren,
Wenn man bliebe, was man ist."

Wie reimt sich dazu die andere Weisheit Goethes, die in unzähligen Variationen *Beschränkung* lehrt, nicht nur die Beschränkung, „einen Gegenstand, wenige Gegenstände recht zu bedürfen"; wie reimt sich damit sein wachsender Haß gegen „*unbedingte* Tätigkeit", die, „von welcher Art sie sei, zuletzt Bankrott macht"? Es reimt sich wie bei Kant, schlecht. Kant und Goethe übersehen beide, daß sie von jeder Persönlichkeit, von jeder Person, von jedem Menschen also aussagen, was sie selbstbewußt an ihrer eigenen großen Persönlichkeit erlebt und wonach sie das Maß an die Menschheit gelegt haben, was nur auf große Persönlichkeiten paßt: das ineffable Gefühl, sich selbst allein Zweck und Gesetz zu sein, sprechen sie aus mit dem Wortschalle *Persönlichkeit*, und der edle Goethe denkt wohl ergänzend an eine starke, der starke Kant an eine edle Persönlichkeit. Und Doktordissertationen sprechen es nach.

Und nicht nur Doktordissertationen. Keiner von uns mag gern auf das Wort verzichten, nachdem Kant

und Goethe uns das unaussprechliche Gefühl geschenkt haben. Keiner kann sich von der Sprache befreien, die mit ihm, in die er geboren war, die er von andern hat, die nicht sein ist. Die Persönlichkeit, mein Ich ist ja bedingt, hat keine eigene Sprache, hat eine Sprache nur mit dem ganzen Volke, das doch nur aus Personen besteht, nicht aus Persönlichkeiten. Die eigene Persönlichkeit hat also doch auch ihre Moral und am Ende ihre Wissenschaft nur von der Sprache, keine eigene Moral, keine eigene Wissenschaft. Die Persönlichkeit ist gar nichts anderes als die Selbsttäuschung des Ichgefühls oder des Bewußtseins, ist gar nichts anderes als das bißchen Gedächtnis. Wieder einmal hat der feste Augustinus, trotz fast verruchter Rhetorik, klarer gesehen als der erste Denker und der erste Dichter (Conf. X, 8—27): „Intus haec ago in aula ingenti memoriae meae, ibi enim mihi coelum et terra et mare praesto sunt, cum omnibus, quae in eis sentire potui, praeter illa quae oblitus sum .... magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrale amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? et vis est haec animi mei, atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum quod sum. (8) ... ipsam memoriam vocantes (nos) animum ... Nimirum ergo memoria quasi venter est animi ... Ridiculum est haec illis similia putare, nec tamen sunt omni modo dissimilia (14).

Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, et *hoc ego ipse sum* ... Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen ... Transibo et memoriam. Et ubi te inveniam, vere bona et secura suavitas? (17).

Quid cum ipsa memoria perdit aliquid, sicut fit cum obliviscimur, et quaerimus, ut recordemur? Ubi tandem quaerimus, nisi in ipsa memoria? (19). Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneas in ea; sed in qua eius parte maneas, hoc considero (25). Et nusquam locus; et recedimus et accedimus et nusquam locus (26). Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam; ... mecum eras et tecum non eram (27).

V.

An einem begrifflich nah verwandten Worte will ich kurz zeigen, wie zufällig der Bedeutungswandel und wie unfaßbar die Bedeutung eines Wortes werden kann. (Ich verdanke die Anregung wie manche andere einer gut empfundenen kleinen Schrift von Hans Dreyer: „Personalismus und Realismus".) *Individuum*, ein weniger höfliches Synonym zu Persönlichkeit, war ursprünglich eine Lehnübersetzung von *ἄτομον*. *Atom* und *Individuum* wurden aber zu Gegensätzen. Individuum ist, was nicht geteilt werden darf, wenn wir noch von einem Individuum sprechen wollen; Atom ist, was nicht weiter geteilt werden kann, solange wir an Atome glauben. Das Atom stellen wir uns analytisch vor, als etwas

Relatives, Konkretes; das Individuum stellen wir uns synthetisch vor, als etwas Absolutes, Abstraktes. Aber in der Bedingtheit des sozialen Lebens, im Staate, in der Statistik wird eben das Individuum zum Atom. Will das Individuum eine Persönlichkeit sein, unbedingt sein, ein Originalgenie sein, sich der Statistik und den Moralgesetzen nicht fügen, so wird es ein schlechter Staatsbürger. Und Kant, der Lehrer von Fichte und von W. v. Humboldt, dürfte den Selbstzweck dieser Persönlichkeit nicht mehr anerkennen, Goethe müßte mit dem Bankerott der unbedingten Tätigkeit drohen.

Was bleibt von dem stolzen Begriffe Persönlichkeit noch übrig? Vielleicht nicht mehr als ein seltsamer Hilfsbegriff der Astronomie, der exaktesten aller angewandten Wissenschaften. Die Astronomen haben bemerkt, daß nicht nur die Instrumente systematische oder zufällige Fehler verzeichnen lassen, sondern daß auch die einzelnen Forscher bei der Zeit- oder Helligkeitsbestimmung wie bei der Winkelmessung Fehler mit einer ganz bestimmten Tendenz machen. Der eine hat die Neigung, Hundertstel von Sekunden nach dem Dezimalsystem abzurunden, der andere die Hundertstel zu erhöhen oder zu verkleinern. Diese Fehlerquelle hat man die *persönliche Gleichung* genannt; die Fehler können durch Kontrollbeobachtungen verkleinert, niemals völlig aus der Welt geschafft werden. Das scheint mir übrig zu bleiben: die Persönlichkeit ist die Fehlerquelle der nach ihren persönlichen Möglichkeiten handelnden Menschen. Und sollte jemand das wieder skeptisch finden, so möchte ich mich auf Kant berufen: „So ist der Scepticism ein Ruheplatz für die menschliche Vernunft, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen und den Entwurf von der Gegend machen kann, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wohnplatz zum beständigen Aufenthalte.“ Kant sagt das, wo er (K. d. r. V., 2. Aufl., 789) mit besonderem Stolze seinem eigenen Werke die Stelle anweist. Skepsis ist kein Wohnplatz, nur ein Ruheplatz. Wer sich völliger Gewißheit, die Kant unmittelbar darauf für einen Wohnplatz verlangt, nicht rühmen kann, der wird in seiner Obdachlosigkeit den Ruheplatz nicht schelten. Und sich auf Buddha berufen dürfen, den ältesten Lehrer der docta ignorantia, trotzdem der kein Skeptiker war. In den Sprüchen buddhistischer Nonnen ist zu lesen (für die deutschen Worte ist der Übersetzer verantwortlich): „Nur ein Haufe wandelbarer Gestaltungen ist dies; nicht findet sich hier eine Person.“

Poesie.

I.

Ohne jeden Zweifel ist unser stimmungsvolles Wort *dichten* von lat. *dictare* herzuleiten, das schon bei den Römern außer der Bedeutung *diktieren* auch noch (besonders bei den Juristen) die von *verfassen* hatte. Das deutsche Lehnwort *dichten* wurde mehr und mehr auf die Abfassung poetischer

Werke eingeschränkt. Während noch Otfried mit *tihton* sein Schreiben bezeichnete, im Gegensatze zu den alten gesungenen Liedern, wurde *Gedicht* schon im Mittelalter üblich für eine poetische Schöpfung und im 16. Jahrhundert erscheint *Dichter* bald als Übersetzung von *poeta*, bald im Sinne von Schriftsteller, Autor.

Das Fremdwort *Poet* wurde erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch für die deutsch schreibenden Dichter üblich; vorher hatte man darunter nur einen griechischen oder lateinischen Poeten verstanden. Der Humanismus machte das Wort beinahe zu einem Titel; man wurde zu einem poeta ernannt, gekrönt; *gekrönter Poet* ist eine Lehnübersetzung von poeta laureatus. Aber der freidenkende Aventin legte dem Worte schon 1524 etwas von der höheren Weihe bei, die heute die *Schaffenden* mit ihrer Arbeit verbinden möchten: „Poet ist ein kriechisch Wort, ist in unser Sprach Schöpfer oder Macher, heißt einen, der etwas beschafft und aus nichtig (nichts) etwas macht, wie Gotts des Allmächtigen Art ist, in Beschaffung der Welt."

Der spätere Kampf um den Ausdruck ist fast nur ein Kampf des Purismus. Da ist es nun interessant, wie der zu unrecht viel verspottete Zesen das Fremdwort zwar abschaffen will, aber mit *Dichter*, weil es jeden Schriftsteller bezeichnete, nicht zufrieden ist: „So folget auf den Reimenschmied (Pritschmeister) ein Reimer, auf den Reimer ein Reimdichter, auf den Reimdichter ein Dichter und auf den Dichter endlich der vollkommene *Dichtmeister*, der den ewigen Preis allein davonträgt."

Dichter ist jetzt bei uns zum Siege gelangt; es bezeichnet allgemein eine Art Gegensatz zu *Schriftsteller*, zu dem allgemeinen Berufstitel, dessen häßliche Bildung kaum mehr empfunden wird. Nicht jedermann wird auch bei Dichtkunst das Gefühl haben, ein häßliches Wort zu hören. Opitz sagte *Poeterei* (von *poetria*) und dachte dabei mehr an Poetik als an Poesie; Zesen übersetzt darum ganz gut mit: *Dicht-* und *Reimkunst*. Erst seit Gottsched („Versuch einer kritischen Dichtkunst", 1730) wird Dichtkunst üblich, zuerst für Poetik, dann leider auch für Poesie.

Das griechische Wort ποιησις ist international geworden und klingt mir, trotzdem es eigentlich die *Mache* bezeichnet, erfreulicher als der immer an Schweiß erinnernde deutsche Ausdruck Dichtkunst. Für die Zufallsgeschichte alles Bedeutungswandels scheint es mir ein gutes Beispiel zu sein, daß wir heute Sätze bilden können wie „die Poesie des ärztlichen Berufs kommt im Kampfe um eine gute ärztliche Praxis selten zum Bewußtsein", daß aber Poesie und Praxis ursprünglich nur Nuancen des gleichen Begriffs waren, daß die Wortgeschichte dem Worte *praktisch* recht gut zur Bedeutung von *poetisch* hätte verhelfen können und umgekehrt man denke auch daran, daß die Römer von dem Grundworte, aus dem unser *dichten* gebildet worden ist, den international gewordenen Titel *dictator* geformt haben.

Überall bedeutet Poet oder Dichter einen Schriftsteller, der sich für seine Arbeiten einer gebundenen Form bedient; ganz neuerdings erst konnte man wieder darüber zu streiten anfangen, ob ein führender Geist wie Ibsen ein Dichter gewesen sei (man hört den neuen Gefühlston im Dichtertitel) oder nur ein großer Schriftsteller wie Voltaire, wie Swift.

II.

Es liegt auf der Hand, daß der Bedeutungswandel und die Geschichte der Bezeichnungen für *Dichtkunst* und *Dichter* uns über das Wesen der Poesie nicht belehren können; sie stammen aus jüngerer historischer Zeit und verraten uns nichts über die Anfänge der Poesie. Über den Ursprung der Poesie und über die Zusammenhänge dieser Kunstgattung mit Musik und Tanz hat zum ersten Male Licht verbreitet Büchers prachtvolle Untersuchung über „Arbeit und Rhythmus"; ich kann zur Einführung meines Gedankens, daß nämlich die Poesie bei den Alten etwas ganz anderes war als bei uns und daß gerade jetzt der Begriff der Poesie sich wieder vollständig wandelt, nichts Besseres tun, als die wichtigsten Ergebnisse aus Büchers Arbeit auszuschreiben.[1]) Poesie und Musik werden ursprünglich niemals getrennt vorgefunden; keine Sprache baut ihre Wörter und Sätze von selbst rhythmisch; in die sog. *gebundene* Sprache ist der Rhythmus von außen hinzugekommen, die Poesie war an Körperbewegungen und deren einfache Rhythmik gebunden. Der Rhythmus der verschiedenen Arbeitsbewegungen stand fest; von Improvisatoren wurden dem Rhythmus Worte unterlegt, Worte, die sich gern auf Tagesbegebenheiten bezogen; und diese Worte konnten je nach Gelegenheit mehr einen dramatischen, einen epischen oder einen lyrischen Charakter annehmen. Den Wert so unterlegter Texte haben selbst praktische Männer der Religion von jeher eingesehen und benützt: mit Arbeitsliedern soll der Buddhismus in China eingeführt worden sein; Arius soll seine Lehre durch Schiffer-, Müller- und Fuhrmannslieder verbreitet haben; christliche Missionare sollen Sündenfall und Erlösung durch ein Refrainlied den indischen Kuli beigebracht haben; ich erinnere noch daran, daß auch in unsern Tagen die Heilsarmee ihre religiösen Empfindungen nach bekannten Melodien vorträgt. Bücher weist sehr gut darauf hin, daß übrigens die Arbeit der Naturvölker nicht Arbeit im Sinne unserer Fabriken war, sondern die unumgänglich notwendige Körperbewegung für die nächsten Zwecke der Lebensnotdurft, und daß diese Bewegungen gern spiele-

[1]) Die Hypothese Scherers, daß die Poesie aus Nachahmungen des Liebesspiels entstanden sei, widerspricht doch nicht völlig den Lehren Büchers; die brutalen Hochzeitsgebräuche der Naturvölker rhythmisieren auch den Akt der Begattung und fügen gern epische oder dramatische Momente hinzu. Ich unterlasse die Ausführung, weil eine solche Urgeschichte der Poetik ohne gewagte Konstruktionen nicht möglich ist.

risch ausgeführt wurden; er sagt darum mit vorsichtiger Wahl der Worte: „es ist die energische rhythmische Körperbewegung, die zur Entstehung der Poesie geführt hat, insbesondere diejenige Bewegung, welche wir Arbeit nennen.“ Bücher glaubt selbst nicht, daß auf diesem Wege sich jedes Rätsel der antiken Metrik lösen lasse, aber er hat uns die einfachsten Versfüße aus dem Arbeitsrhythmus alter Handwerke, die ursprünglichsten Musikinstrumente aus alten Arbeitswerkzeugen verstehen lassen.

Der Rhythmus ist nun aber kein Produkt der Kunst, sondern seine psychologische Wirkung ist tief begründet in der Natur des Menschen; Musik fährt in die Beine der Tänzer, und wenn Soldaten mit Musik vorbeiziehen, so marschieren alle natürlichen, also müßigen Menschen mit. „Der Rhythmus hat etwas Zauberisches; sogar macht er uns glauben, das Erhabene gehöre uns an“, sagt Goethe. Und Nietzsche, der das Bild vom Tanze herzunehmen so liebte, meint einmal, man versuche durch den Rhythmus die Götter zu zwingen und eine Gewalt über sie auszuüben (Fröhliche Wissenschaft S. 105). Ich werde auf die Zusammenhänge von Mystik, Religion, Liebe und Poesie (Kunst) noch zurückkommen.

Nun wissen wir trotz unendlicher Bemühungen der Philologen äußerst wenig über die Art, wie die Griechen etwa der Perikleischen Zeit, wie gar die Griechen der Homerischen Zeit die verschiedenen Gattungen der Poesie genießend aufnahmen; wir glauben nur zu wissen, daß damals Musik mit dem Vortrage der Poesie eng verbunden war, und wir wissen ganz bestimmt, daß der Rhythmus der Verse (einerlei wie entstanden) ein musikalischer Rhythmus war, nach zeitlichen Längen und Kürzen gemessen, daß die Sprache der Dichter sich dem Rhythmus zu fügen hatte. Ich möchte nun mit einigen Zügen es wahrscheinlich zu machen suchen, daß es ungefähr 2000 Jahre gedauert hat, bis die Poesie sich langsam und ruckweise vollständig von ihrer Verbindung mit der Musik loszulösen vermochte, bis die Poesie erst in der Gegenwart und eigentlich nur bei den germanischen Völkern die letzten Reste ihrer Abhängigkeit von der Musik verlor; ich möchte dann vorsichtig darauf hindeuten, wie diese Emanzipation der Poesie gerade heute dazu geführt hat, daß wir Poesie nennen, was unsere Eltern noch nicht Poesie genannt haben. Es versteht sich für diesen Standpunkt von selbst, daß Wagners Streben nach einem Gesamtkunstwerk ein gigantisches Mißverständnis war; daß er die Musik übrigens, die sich längst zu einer völlig selbständigen und unvergleichlichen Kunst entwickelt hatte, besonders durch seine Leitmotive wieder vom Worte abhängig machte; daß er endlich, da er in seinem eigensten Werke den alten Stabreim anstelle des modernen Reimverses setzen wollte, die Entwicklung nur zurückschraubte.

Die Entwicklung des Stoffs oder des Inhalts der Poesie hat gegen-

wärtig wie die Entwicklung der Form zu einer Revolution geführt; wir werden uns davor zu hüten haben, die Entwicklung der Form und die Entwicklung des Inhalts deshalb als parallel zu betrachten. Die Geschichte der Dichtkunst ist ebenso wenig eine logische Begriffsentwicklung wie die Weltgeschichte. Hier haben wir es vorläufig mit der Form der Poesie zu tun; und ich will zu zeigen versuchen, wie in dieser Beziehung der Kampf der modernen Nationalliteraturen bis in unsere Tage hinein nichts anderes war als der Kampf der reinen Sprachform gegen die musikalische Sprachform der alten Poesie. Schon die jüngern Griechen und die Lateiner wußten mit der alten griechischen Prosodik, die die Verse nach einem der Sprache fremden Rhythmus singen lehrte, nicht viel anzufangen. Die romanischen Völker, die Italiener und die Franzosen, blieben noch im Banne der alten Musikpoesie, da sie die Silben zwar nicht mehr messen, aber immer noch zählen. Die uralte Tradition ließ die Romanen glauben, sie besäßen immer noch die antike Poetik. Aber in den germanischen Ländern hatte sich längst, und schon in der lateinischen Kirchenpoesie des Mittelalters, eine ganz andere Schönheit oder Gedächtnishilfe des Sprachrhythmus durchgesetzt: der *Reim*, welches Wort doch vielleicht nicht mit Unrecht aus *rhythmus* abgeleitet wird.

Wir empfinden heute die Versuche der germanischen Humanisten, das neue Reimprinzip und den Reimvers auf antike Verse zurückzuführen, als unsäglich geschmacklos, und auch die praktische Poetik von Opitz und den Seinen ist unsern Ohren heute ein Greuel. Die Gelehrten erfanden für das moderne Reimprinzip den Schimpfnamen *Knüttelvers*, und ich übertreibe nicht, wenn ich den Kampf um die neue Form, der durch Jahrhunderte zwischen den Gelehrten und den Dichtern geführt wurde, einen Kampf um den Knüttelvers nenne.

III.

Unter den Erklärungsversuchen des Wortes ist der hübscheste und einfachste am gründlichsten fehlgegangen. Um das Jahr 1700 herum lebte als Abt des Cistercienserklosters Schöntal a/Jagst (der Begräbnisstätte Götzens von Berlichingen) ein Benedictus Knüttel oder Knittel, der alle Ecken und Wände mit lateinischen und deutschen Versen seiner Faktur bemalen ließ. Nichts lag näher als die Bezeichnung auf den Namen dieses Knütteldichters zurückzuführen. Nur daß um die gleiche Zeit das Wort ‚Knüttelvers‘ schon genau in der heutigen Bedeutung in der Poetik geläufig war und daß es sich in einer ältern Bedeutung volle zweihundert Jahre weiter zurückverfolgen läßt.

Wilhelm Feldmann hat (Z. f. d. W. IV, S. 277 ff.) ausführlich über die Wortgeschichte gehandelt; leider gibt er nur Beiträge zur Wortgeschichte, sehr gut, reichlich und übersichtlich, versucht aber keine Erklärung der Etymologie.

Das Wort findet sich zuerst im Anfang des 16. Jahrhunderts als Be-

zeichnung spruchartiger Verse überhaupt; fünfzig Jahre später nennt man Knüttelverse die leoninischen lateinischen Verse und gelegentlich auch die lateinisch-deutschen Scherze der *maccaronischen* Poesie. Um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, zur Zeit der prächtigen deutschen Puristen, bedeutet *Knüttelvers* tadelnd oder spottend schon den regelwidrigen Vers, d. h. den deutschen Vers, der sich der gelehrten lateinischen Prosodie nicht fügt. Diese Bedeutung bleibt nun erhalten, aber das Werturteil ändert sich. Schon die erste Auflage von Gottscheds „Kritischer Dichtung“ (1730) spricht über diese Form mit überraschender Freundlichkeit. (Aber auch Canitz, sogar Christian Wernicke, waren in bewußtem Gebrauch burlesker Knüttelverse vorangegangen.) „Man pflegt zum Schertze auch Knittelverse zu machen, das ist, solche altfränckische, achtsylbige, gestümpelte Reime, als man vor Opitzens Zeiten gemacht. Die Schönheit dieser Verse besteht darin, daß sie wohl nachgeahmet seyn. Wer also dergleichen machen will, muß den Theuerdanck, Hans Sachs, Froschmäuseler und Reincke Fuchs fleißig lesen und sich bemühen, die altfränckischen Wörter, Reime und Redensarten, imgleichen eine gewisse ungekünstelte natürliche Einfalt der Gedanken, nebst der vormahligen Rechtschreibung der Alten recht nachzuahmen“ (S. 492). In der Ausgabe von 1751 fügt er hinzu: „Dieses nun nach rechter Art zu tun, ist gewiß eine Kunst.“ Besonders zu bemerken ist, daß dem ledernen Gottsched von den beiden Proben, die er mitteilt, die zweite „Auf Hrn. M. Stübners Magister-Promotion“ gar nicht so übel gelungen ist. Es ist wohl kein Zweifel, daß der junge Goethe unter diesen Einflüssen stand, als er sich in den Knüttelvers des Hans Sachs verliebte und nicht nur das tolle Lachen seiner überschäumenden Kraft ein wenig archaisierend (nicht so absichtlich und pedantisch wie Gottsched) in diese volkstümliche Form bannte, sondern gar das Herrlichste und Ungeheuerste, seinen ersten Faust, mit durch diese Form volkstümlich machte. Der Knüttelvers, im siebzehnten Jahrhundert anfangs verachtet, von Gottsched halb mit Erbarmen gelobt, wurde so durch den jungen Goethe der deutsche Vers der literarischen Revolution.[1])

[1]) Otto Flohr hat in seiner „Geschichte des Knittelverses vom 1700. Jahrhundert bis zur Jugend Goethes“ (Berliner Beiträge zur Germ. u. Roman. Philologie) viel Material gesammelt. Die Bezeichnung wurde zur Zeit von Schottel auf den deutschen Alexandriner mit Innenreim angewandt; „solche Verse werden bei den Lateinern *leonini*, bei den Deutschen aber Knittelverse genennet“ (Tscherning). Die Nachahmer und Schüler von Opitz verachten diesen Vers: Canitz, Wernike, Breitinger ahnen zuerst den Unterschied zwischen deutsch-volkstümlicher und antik-klassischer Poesie. Der Umschwung setzt damit ein, daß die „alte deutsche“ Versform für poetische Briefe, für Satiren, für Gelegenheitsgedichte, für Parodien benützt wird; Humor, Naturalismus, auch Obszönität machen sich in Knüttelversen breit. Wir stehen noch heute, trotz Goethes Faust, unter dem Zwange dieser Vorstellung. Etwa seit 1740 wird der Knüttelvers zur

Es fügt sich recht drollig, daß das Wort in Goethes Entwicklung selbst sich von seinem Anfange abzukehren schien. Er war mit den Jahren Klassizist geworden, besonders in der Form, und dazu kam, daß er der „Deutschtümelei“ auch politisch widerstrebte. In einer Gruppe von Xenien, die die äußerste Unzufriedenheit gegen die deutschen Fürsten und die deutschnationalen Führer zur Zeit des Wiener Kongresses atmen, stehen die folgenden Verse:

„Ein ewiges Kochen statt fröhlichem Schmaus!
Was soll denn das Zählen, das Wägen, das Grollen?
Bei allem dem kommt nichts heraus,
Als daß wir keine Hexameter machen sollen,
Und sollen uns patriotisch fügen,
An Knüttelversen uns begnügen.“

Die Abkehr des alternden Goethe hat dem deutschen Verse nicht geschadet. Der junge Goethe hat über den alten gesiegt, der erste Teil des Faust über den zweiten.

Die Geschichte dieses Bedeutungswandels von ziemlich genau dreihundert Jahren läßt sich auf eine vereinfachte Formel bringen, die mir nicht wertlos scheint. Mit Knüttelvers bezeichnete man eigentlich immer das Gleiche: den nationalen, gereimten Vers der jungen Völker gegenüber dem prosodischen Vers der Alten. Der Bedeutungswandel ist nur ein Bewertungswandel und schließt sich eng an die Geschichte der Bewertung des Volkstümlichen überhaupt. Bevor ich aber diese Verwandlungsformel für meinen Versuch einer etymologischen Erklärung benütze, möchte ich die interessante, fast volksetymologische Erklärung des Wortes *Knüttelvers* abtun.

Knüttel erinnert uns an einen Knotenstock. Den Vers, der mit einer *Keule* verglichen wurde, hatte die alte Poetik schon bei Homer gefunden, *versus rhopalicus* genannt und oft in lateinischen Kunststücken nachgeahmt, z. B.: Spes deus aeterna, stationis conciliator. Der Witz: jedes folgende Wort des Hexameters ist um eine Silbe länger; die *Keule* wird immer dicker. Als nun die deutsche Poetik das Wort Knüttelvers bereits besaß und es von *Knüttel* (Knotenstock) ableitete, wurde versus *rhopalicus*, von Leuten offenbar, die den alten Witz nicht verstanden, mit *Knüttelvers* übersetzt. Schon 1597. Dann sehen wir 1630 die versus *rhopalici* mit den *leoninischen* Versen durcheinander geworfen. Und Zesen identifiziert 1643 den *leoninus* und den *rhopalicus*, nennt beide deutsch *Knittel Versch.* Ich lasse dahingestellt, ob der deutsche Sprachgebrauch sich da an den niederländischen hielt oder umgekehrt. Jedenfalls entspricht das nl. *Klüppel Versgen* in Geschichte und innerer Sprachform völlig dem deutschen Knüttelvers; sie wurden schon zu Anfang des 16. Jahrhunderts mit *baculi feri* ins Lateinische zurückübersetzt. Wenn ich nun bedenke, daß diese Art sprichwörtlicher Reime

---

Lieblingsform für eingestreute poetische Einfälle, wie wir das noch in den Jugendbriefen Goethes bemerken können, die — bei allem Abstande — gar sehr an die Mode erinnern, die Gottsched eingeführt hatte.

auch *Stockregel* genannt wurden, so kann ich mich der Vorstellung nicht verschließen, daß diese Verse vielleicht damals, in Deutschland oder in den Niederlanden, zu einem Kinderspiel gedient haben mögen, bei dem zum *Schlag*reim mit dem Knüttel scherzhaft, wie mit der Pritsche, zugeschlagen wurde.

Noch eine Möglichkeit als Vermutung. Im 17. Jahrhundert findet sich für Knüttelvers öfter der Ausdruck *Knüttelhard* oder *Knüttelhardus*, mitunter aber auch das noch unerklärlichere *Herr Leonhard.* Schottelius kennt auch das Adjektiv *Knuttelhardisch.* Ganz von ferne möchte ich darauf hinweisen, daß der Spaß vielleicht von einer grotesken Figur Leonardus aus dem berühmtesten maccaronischen Gedichte von Merlin Coccaï (1517) herstammen kann. Darum möchte ich neben „Knüttel aus dem Sack" (nach meiner Deutung: den *Schlag*reim) die sonst unerklärliche Redensart stellen, die Wander in seinem deutschen Sprichwörterlexikon gebucht hat: „mit Knittelhardis herumwerfen". Diesem ganzen Gebrauch liegt wie gesagt die volksetymologische Anlehnung von Knüttel an Knotenstock zugrunde. Wie aber entstand das Wort *Knüttelvers* in Wirklichkeit?

Ich schicke das Ergebnis meiner Untersuchung jetzt voraus. *Knüttelvers* ist der *Nudelvers* oder der *Knödelvers*, und damit wurde der sehr populäre *maccaronische* Vers wortwörtlich übersetzt. Ich muß aber Schritt für Schritt nun die Zusammenhänge nachweisen.

Daß der alte Keulenvers *(rhopalicus)* von Zesen mit dem *leoninischen* Verse verwechselt wurde, der beide *Knittelversch* nannte, das habe ich schon gesagt. Der leoninische Vers war, kurz gesagt, der alte klassische Hexameter dann, wenn das neue Poesiegesetz, der Reim, in ihm Eingang gefunden hatte. Zu einer Zeit, als die Reime von Cäsur und Versende als eine Barbarei gegen den klassischen Geist noch empfunden wurden, vernahm der neue Volksgeist den Reim bereits als eine Annehmlichkeit, zunächst für das Gedächtnis. Frischlin schreibt 1596: Adiuvandae memoriae causa *Knuttelianos* versus componere. Das Einprägsame, Spruchartige, Refrainartige der Reimpaare ist das Wesentliche; so bei Luther, bei Fischart und auch im Niederländischen. Auch bei Schottelius. Und bald nach Schottelius läßt Tscherning (1658) die Einschränkung auf den Hexameter fallen und tadelt schon den Reim von Cäsur und Versende beim Alexandriner, der ja lange Zeit als moderner Hexameter betrachtet wurde. „Solche Verse werden bei den Lateinern *leonini*, bei den Deutschen *Knittelverse* genennet." Daß die Schule das tadelte, daß inzwischen der spruchartige Reim, der in der deutschen Volkspoesie niemals ausgestorben war, weiterlebte und kaum 50 Jahre nach Tscherning die Bezeichnung *Knüttelvers* in lobendem Sinne als den Namen einer Kunstform eroberte, das lasse ich jetzt beiseite. Hier war es mir vorläufig darum zu tun, daß unter den Neubegründern einer deutschen Poetik

mit Küttelvers häufig der leoninische Vers bezeichnet wurde, d. h. der lateinische Vers, der vom neuen Sprachgeiste den Schmuck des Reims übernommen hatte. Und ich kann nicht umhin zu bemerken, daß von der ganzen lateinischen Poesie des Mittelalters einzig und allein einige gereimte, also gewissermaßen leoninische Gedichte (Dies irae, Stabat mater) wirksam auf uns gekommen sind.

Es wird also vielleicht nicht mehr überraschen, wenn ich es für möglich halte, daß mit Knüttelvers auch ein anderer (schlechter) lateinischer Vers übersetzt wurde: der *maccaronische* Vers. Mir scheint für diese Gleichsetzung eben schon das Wort *Nuttelvers* bei Fischart (ich komme gleich darauf zurück) beweisend. Glücklicherweise aber finde ich einen älteren Beleg für die Gleichsetzung. Rädlein, Europ. Sprachschatz (1711) setzt gleich: Pritschenmeisterverse, *Knüttelverse, maccaronische* Verse.

Denkt man bei maccaronischen Versen an die Nachahmungen in deutscher Sprache, so ist allerdings keine Ähnlichkeit mehr zwischen der volkstümlichen Poesie des Knüttelverses und der burlesken Parodie der deutschen Schulpedanten.

Spracharum Wörtra duarum
in binos studuit Zeilorum einschließere reimos:
Nos binas sprachas in Wortum einbringimus unum.

Solcher Spaß steht weit ab von unserem Knüttelvers.

Aber etwas anderes ist der *maccaronische* Vers in Italien und in Frankreich. Hundert Jahre vor dieser Probe aus dem Jahre 1593 war in Italien der maccaronische Vers schon populär. Und der nahverwandte Sprachklang zwischen dem Italienischen und dem Lateinischen hatte die Wirkung, daß italienische maccaronische Verse in der Tat oft wie eine Aufpfropfung von Volkspoesie auf den alten Stamm erscheinen. Etwas Ähnliches zeigt ja auch die maccaronische Poesie der Franzosen. Der köstliche Übermut des Nachspiels vom Malade imaginaire ist im Deutschen nicht wiederzugeben. Noch spruchartiger wirken viele maccaronische Verse bei Rabelais. Und im Italienischen mischen sich der alte und der neue Sprachgeist noch viel inniger. Auf einem ganz andern Wege bemerkt Schneegans (Geschichte der grotesken Satire, S. 121), daß die maccaronische Poesie das quantitative Prinzip des Lateinischen mit dem rhythmischen der neueren Sprachen zusammenwirft. Ohne zu unterstreichen bemerke ich dazu, daß auch die deutsche Alliteration in den maccaronischen Versen der Italiener oft hörbar wird; und daß bei Hans Sachs mitten unter Knüttelversen gelegentlich maccaronische Scherze vorkommen. Und noch eins: Maccaronische Verse, wenn gereimt, sind immer auch leoninisch; leoninische gehen oft in maccaronische über.

Ich habe also bisher gezeigt, daß man im 16. und 17. Jahrhundert zwar die beiden ersten Silben des Wortes *Knüttelvers* auf den *Knüttel* oder Knotenstock bezog, daß man

aber trotzdem schulgemäß die beiden Modernisierungen der lateinischen Poesie, das lateinische Reimgedicht und das halblateinische Scherzgedicht, *Knüttelvers* nannte.

Was bedeutet nun der ursprüngliche Name: *Maccaronische* Poesie? Man ist einig darüber, daß er von der Lieblingsspeise der Italiener genommen ist, den *maccheroni*. Oft genug ist darauf hingewiesen worden, daß viele Völker ihren Hanswurst nach ihrer Lieblingsspeise nennen. Die maccaronischen Verse Italiens sind die nationalen Hanswurstverse. Das Adjektiv *maccheronico* bezeichnet auch allgemein einen plumpen, rüpelhaften Menschen, eine gemeine Sprache, in weiterem Sinne ogni discorso goffo sproposito.

Identifizierten nun die Neuschöpfer der deutschen Poetik, die zugleich begeisterte Sprachreiniger waren, den spruchartigen, kurzen deutschen Vers, den Vers des Hans Sachs, der damals schon altertümlich, aber noch lebendig war, mit der neulateinischen Spruchpoesie der Italiener, wollten sie — wie ich eben annehme — den richtig oder falsch gesehenen Begriff des maccheronischen Verses ins Deutsche übertragen, so konnten sie das Wort frei oder genau übersetzen. Beides ist geschehen. Die freie Übersetzung lautete: *Pritschenmeistervers*, d. h. Narrenvers. Die Pritschenmeister waren die Spaßmacher und Stegreifdichter, „hielten die gereimten Festreden und straften mit der Narrenpritsche“ (Freytag: „Bilder“). Freilich fällt jedem da wohl ein, daß die strafende Narrenpritsche wieder an den scherzenden Knüttelschlag im Kinderspiel erinnert.

Zu viel Gewicht möchte ich diesem Motiv nicht beilegen. Ein neueres Wort, das der Bedeutung von Knütteltelreim sehr nahe kommt, *Gassenhauer*, scheint in seinem zweiten Teile wieder an Schlagen zu erinnern. Das ist aber gewiß nur Zufall. *Gassenhauer*, das auch in seiner Wertgeschichte dem von Knüttelvers nicht unähnlich ist (der Kreis von Bürger konnte dessen „Lenore“ bona fide einen *Gassenhauer* nennen) bezeichnete wohl zuerst einen Tanz oder ein Tanzlied, bei dem die Steine gehauen, gestampft wurden. Wie in den österreichischen Alpen ein *Gestrampfter* Tanz und Lied bedeutet. Halte ich nun das Hauen in Gassenhauer für einen zufälligen Anklang, so muß wohl dennoch die übereinstimmende Vorstellung des Schlagens beim *Keulenvers* (rhopalicus), *Knüttelvers* und *Pritschmeister* auf das zurückgehen, was ich einmal gelehrte Volksetymologie genannt habe.

Auch für die genaue, wortwörtliche Übersetzung findet sich ein Beispiel, eben der Satz in Fischarts Geschichtsklitterung (Ausg. v. Scheible, S. 36): „Schreibet doch Merlin Cocai in seinen *Nuttelversen*: Plus Roma parit quam Francia Gallos.“ Daß Fischart hier die Speise maccheroni mit *Nuttel* (Nudel), den maccheronischen Vers mit *Nuttelvers* einfach übersetzt habe, das ist nicht etwa eine neue Vermutung von mir. Das D. W. (Lexer) führt Fischarts Wort geradezu unter Nudelvers auf und Schneegans (S. 446) findet „maccaro-

nische Verse“ durch Nuttelverse (Nudelverse) zutreffend übersetzt. Daran ist kein Zweifel, daß Fischart mit seinem Nuttelvers den maccaronischen Vers deutsch wiedergegeben habe. Zweifeln mag man nur an der Richtigkeit meiner Vermutung, daß wir in diesem *Nuttel-* oder *Nudelvers* die Erklärung von *Knüttelvers* (bei Schottelius noch *Knuttelvers*) besitzen. Fischart selbst hat freilich für die Sache häufig den nl. Ausdruck *Klippel Verslein*, für lateinische und später auch für deutsche Knüttelreime. Darin liegt keine Gegeninstanz. Fischart kann recht gut an jener Stelle zuerst oder beiläufig die deutsche Übersetzung des maccaronischen Verses versucht haben. Und noch etwas möchte ich der Erwägung anheimgeben: wenn Fischart das Wort *Nuttelvers* an jener Stelle nicht momentan erfunden und neu geschaffen hätte, so hätte er bei seiner fast pathologischen Assoziationsjagd wohl schwerlich darauf verzichtet, das ihm geläufigere Wort *Klippelverslein* unmittelbar folgen zu lassen.

Daß Fischart, wie wohl Lexer im D.W. angenommen haben muß (wenn ihm bei *Nuttel*vers überhaupt die Erinnerung an *Knuttel*vers kam) — daß Fischart nicht etwa genau unterschied, mit Nuttelvers den maccheronischen, mit Klüppelvers den deutschen und den lateinischen Reimspruch bezeichnete, das wird durch eine andere Stelle seiner Geschichtsklitterung (Ausg. Scheible, S. 299) völlig klar. Hier übertreibt er wieder einmal, was im Original (1. Buch Kap. 21) fast nur ein bescheidenes Loblied auf die Faulheit und das Saufen ist, ins Groteske. Und mitten in diesen Platzregen von unanständigen Reimen und noch unanständigeren maccheronischen Versen hinein ruft er plötzlich: „Hey, wie sauber Klüppelverß für die Jugend“ und gleich darauf: „mit Eselen Fartzis streite, sic non eges arzis“. Fischart hat also offenbar Nuttelvers und Klüppelvers gelegentlich in gleichem Sinne gebraucht.

Wort- und lautgeschichtlich ist wohl gegen die Gleichstellung von *Nuttel*vers und *Knuttel*vers nichts einzuwenden. Auf die Beziehung von *Knote* zu *nodus*, *Nudel* zu *nodulus* mag ich nicht eingehen, weil die gegenwärtige Sprachwissenschaft ihre Gründe hat, *Knote* nicht als ein Lehnwort von *nodus* anzusehen. Aber daß *Nudel* (auch *Knudel*, *Knuddel*, *Knödel*) zu *Knote* (*Knode*) gehöre, das scheint ja wohl ausgemacht. Auch daß *Knüttel* und *Knödel* (*Knötel*) Diminutiva von *Knote* (*Knoten*) seien. Auch die Bedeutung der Worte geht vielfach ineinander über. *Knoten* heißt (D. W. V. Sp. 1502) auch soviel wie *Kloß*, Mehlkloß, besonders *Bauernknoten* soviel wie der grobe Bauernknödel. Aber auch figürlich (man erinnere sich an maccheronico, auch *gnocco*, Mehlkloß, Tölpel, österr. fade *Nocken*), findet sich bald (1707) *Knoten* im Sinne von plumper Kerl. „Ihr groben Bauersknoten.“ Seit mehr als 100 Jahren ist dieser Gebrauch in die Studentensprache übergegangen. Aber selbst für *Knüttel* wird im D. W. V. Sp. 1533 die Bedeutung *Grobian* gebucht.

Zum Ausklang möchte ich noch zwei schöne Bemerkungen aus dem deutschen Wörterbuch hersetzen.

Campe hat von den Knüttelversen ganz richtig bemerkt, sie seien „Verse, die nur der Reim zu Versen machte".

Und Hildebrand selbst nennt den Knüttelvers „den letzten Rest einer Kunstform aus längst vergangener Zeit, die man unter eintretender Mißkennung ihrer Gesetze mit Spott hat verwildern lassen, die aber im Sprachgefühl, sozusagen im Instinkt, noch nachlebt . . . Sie war . . . die Fortbildung der kurzen Reimpaare, die in der mhd. Zeit die herrschende Form der erzählenden und Spruchdichtung waren, und insofern diese wieder an den ältesten nationalen Vers der deutschen Völker, den alliterierenden, in ihrer Entwickelung sich anschlossen, sind die Knüttelverse ein bloß entartetes Erbe aus der ältesten Väterzeit."

IV.

Im jungen Goethe war die neue Form der Poesie zur Vollendung gediehen. Die Melodie der Sprache hatte über die Musik gesiegt, die man der Sprache hatte aufzwingen wollen. Wieder wurden Goethes Lieder gesungen, ihm zu Dank nach Kompositionen tüchtiger Handwerker, überall sonst nach Kompositionen der Meister Mozart und Beethoven, Schubert und Schumann. Aber es war nicht mehr die Unterwerfung der Sprache unter einen von außen gekommenen Rhythmus; es war die freie Verbindung zweier frei und selbständig gewordener Künste. Kein Grieche hätte eine Ähnlichkeit finden können zwischen seinen nach festen Gesetzen vorgetragenen alten Liedern, und den Liedern Goethes, welche etwa von Schubert komponiert und mit einer stimmungsvollen Begleitung versehen waren. Ich weiß wohl, daß der reifere Goethe selbst sehr viele Verse gemacht hat, die sich der antiken Form nähern; aber der Rückfall Goethes in eine veraltete Form der Poesie beweist nichts gegen die Tatsache, daß die neue Form, die Schönheit aus der Sprache heraus, durch Goethe oder meinetwegen durch die Zeitgenossen Goethes, zur Vollendung gediehen war. Und auch übertrieben, wie man mir zugeben wird, wenn man der mancherlei Spielereien gedenkt, zu denen der alternde Goethe sich im Westöstlichen Divan, im zweiten Teil des Faust, und sonst durch seine Herrschaft über die Sprache verführen ließ. Und in diesem Zuge, der spielerischen Freude an Verskünsten, erblicke ich doch ein Zeichen, daß die Entwicklung der neuen Poesieform ihren Höhepunkt überschritten habe. Heinrich Heine beherrscht den Reimvers beinahe mit noch größerer Virtuosität als Goethe; aber die Kunstform ist ihm ein Spiel geworden, ein Spiel sogar die unübertreffliche Nachahmung der sog. Volkspoesie. Ein Spiel mit Formen ist in England, Frankreich und dann auch in Deutschland das Streben einer neuen Schule, malerische und musikalische Wirkungen dem Klange der Sprache abzupressen. Es ist nur eine Karrikatur dieser Artistenlyrik, wenn un-

sere Verskünstler eitel darauf sind, die groteske Mode der Schüttelreime mitzumachen. Wie einst zur Zeit des sinkenden Hellenentums die Heiligkeit und die Notwendigkeit der uralten Rhythmen nicht mehr gefühlt wurde und wie gerade darum die verzwickten und für uns fast unauffaßbaren Rhythmen der Chorlieder und auch schon der Pindarischen Gesänge erfunden wurden, so hat unsere Zeit die Empfindung für die Heiligkeit und die Notwendigkeit der Reimbindung eines Verses eingebüßt, und erfindet eben darum über die verhältnismäßig einfachen Strophen der alten italienischen, uns noch als Muster dienenden Lyrik hinaus neue und unerhörte komplizierte Formen.

Wer den Versuch wagen wollte, die Entwicklung der Poesie aus der Unterwerfung unter eine ihr fremde Rhythmik zu der Sprachmelodie der germanischen Melodie, und dann den Niedergang dieser neuen Poesie durch das Virtuosentum ausführlich darzustellen, der sollte an den äußern Beziehungen zwischen Schrift (Buchdruck) und Poesie nicht achtlos vorübergehen. Für die Urzeiten, in denen alles Merkenswerte dem Rhythmus einer Arbeit angepaßt werden mußte, um fest im Gedächtnisse zu haften, mußte die Erfindung der Schrift eine Revolution bedeuten; das Merkenswerte konnte nun in Stein geritzt werden, ohne Rhythmus. Die Prosa, welche immer gesprochen worden war, konnte nun auch geschrieben werden; vor Erfindung der Schrift hat es gewiß keine Dichtungen in Prosa gegeben, und heute, wie übrigens auch im 17. Jahrhundert, gibt es wunderliche Gesellen, welche den Buchdruck zu einer räumlichen Veranschaulichung der poetischen Formen mißbrauchen möchten.

Ich fürchte, ich habe meine Gedanken über die Entwicklung der poetischen Form, über die Ersetzung des musikalischen Rhythmus durch die Sprachmelodie, allzu sprunghaft vorgetragen. Ein gründliches Buch über diesen Gegenstand wäre eine kleine Lebensarbeit; ich mußte mich auf Anregungen und Notizen beschränken. Ebenso in den folgenden, allzu flüchtigen Ausführungen über den Stoff der Poesie. „Nachdem ich das Schäflein meines ästhetischen Gleichgewichts ins Trockene gebracht habe“ (wie Raabe einmal von sich selber in einem Briefe sagte), hoffe ich über Stoff und Form der Poesie mehr sagen zu dürfen, sobald Raum und Gelegenheit zu Gebote stehn.

V.

Typische Beispiele für die Umwandlung des neuen Poesiebegriffs sind Keller und Ibsen. Beide haben in jüngeren Jahren Verse genug geschrieben; die Bedeutung beider liegt in ihren Prosaschriften der späteren Jahre. Besonders beachtenswert ist die Spielerei in Ibsens letztem Versdrama, der „Komödie der Liebe“. Aber noch wichtiger sind für unsere Betrachtungen diese beiden Dichter, wenn wir nun von der Form der Poesie absehen und auf ihren Inhalt allein blicken. Der Inhalt der ältesten Poesie war alles Merkenswerte. Für die älteste historische Zeit kön-

nen wir darum inhaltlich zwischen Religion, Philosophie und Poesie kaum genau unterscheiden. Für uns ist es seit mehr als hundert Jahren ausgemacht, daß didaktische Poesie keine richtige Poesie sei; das gilt nicht für die Griechen, kaum für Lucretius. Für uns ist es seit einigen Jahrzehnten ausgemacht, daß Unterhaltungsliteratur keine richtige Poesie sei; dieser Satz gilt aber keineswegs für das Mittelalter, gilt auch nicht für die Neuzeit, wenn wir eben die allerjüngste Entwicklung der Poesie ausnehmen. Sehnsuchten aus der prosaischen Wirklichkeit hinaus waren von jeher Religionen, Philosophien und Poesien gewesen, Sehnsuchten alle Künste. Die Sehnsucht der Religion wurde im Bilde des Mythus ausgedrückt, die Sehnsucht der Philosophie durch eine scheinbar bildlose Sprache, durch die wissenschaftliche Sprache; die Sehnsucht der Künste wurde durch Farben und Formen, durch Töne und Rhythmen ausgedrückt, die Sehnsucht der Poesie zuerst durch Worte und Musikrhythmen, dann durch Worte und Sprachrhythmen. Sehnsucht ist wohl fast immer auch bei der Unterhaltungspoesie dabei gewesen, sehr viel bei den großen und den kleinen Gedichten der Troubadours und ihrer deutschen Nachahmer, ein wenig bei den alten italienischen Novellen und bei den neuen Novellen und Romanen aller Länder. Man darf nur von der eigentlichen Schundliteratur absehen, die in frühern Jahrhunderten nicht so wucherte, wie heutzutage, um ein wenig Sehnsucht auch aus den mittlern Erzeugnissen der Poesie herauszuhören.

Der Gegensatz, in welchem die Sehnsucht der Poesie zu der Prosa des Lebens von jeher stand, läßt sich vielleicht so ausdrücken: beide haben es einzig mit der Natur und dem Menschen zu tun; während aber die Prosa des Lebens die Natur und den Menschen nehmen muß, wie sie sind, möchte die Sehnsucht der Poesie die Natur und den Menschen heroischer, abenteuerlicher, schöner haben. Daher sind die Gegenstände aller Poesie Abenteuer, Helden, übermenschliche Gefühle gewesen (ähnlich war der Übergang von der heroischen Landschaft zu unserer intimen Landschaft), bis die Entwicklung dazu führte in der stillen Natur, in dem Alltagsmenschen das wahre Abenteuer, das wahre Wunder anzustaunen. Und noch eins vollzog sich: man sah den Menschen nach so vielen Jahrhunderten des menschlichen Größenwahns nicht mehr außer oder gar über der Natur, sondern bescheiden als einen Teil der Natur. Der Mensch wurde naturalisiert und damit wurde der Poesie ihr alter Gegenstand genommen: der Held. Auch in dieser Beziehung war Goethe ein Vollender. (Vgl. Art. *Natur*).

Und wir haben es erlebt, daß die Grenzen zwischen Poesie und Philosophie (diesmal war es Psychologie) sich abermals verwischten wie vor Jahrtausenden, daß Dichter wie Keller und Ibsen die neue Psychologie des Menschen, die sie für die Psychologie des neuen Menschen hielten, in Symbolen auszudrücken strebten, bevor

noch die Wissenschaft die abstrakten Begriffe gefunden hatte. Ibsen erfand die poetische Formel:

„*Leben* heißt — dunkler Gewalten
Spuk bekämpfen in sich.
Dichten — Gerichstag halten
Über sein eigenes Ich.“

VI.

Die Systemmacherei ist in der substantivischen Welt zu Hause, der Welt der Mystik. Wie hat man die Reihenfolge der Begriffe Kunst, Philosophie und Religion (ich setze sie alphabetisch her) permutiert, um entweder ihre historische oder gar ihre axiologische Reihenfolge herauszubekommen. Jede mögliche Anordnung hat ihre Vertreter gefunden. Hegel sagte: Kunst, Religion, Philosophie; Vischer: Religion, Kunst, Philosophie. Und alle die führenden Geister haben nicht bemerkt, daß gerade in *ihrem* Innersten, in ihrer Weltanschauung, nur künstlich eine begriffliche Trennung der drei Gebiete herzustellen war, daß in ihrem Verhältnisse zu den letzten Fragen Antworten aller drei Sprachen sich mischten, daß eben nicht drei Wissenschaften des Geistes, sondern nur drei verschiedene Zeichensprachen in drei Gruppen geordnet waren. Ich möchte wissen, wie man es anstellen sollte, bei Platon den religiösen Griechen, den Denker und den Dichter auseinanderzureißen.

Poesie gehört in jedem System unter den Begriff der Kunst, obwohl auch der Kunstbegriff vor dem Auftauchen der ästhetischen Wissenschaft, also vor 1750, nicht recht definiert worden war. Doch unbewußt hatten immer Religion und Philosophie auf die Kunst eingewirkt (besonders auch auf die Poesie, wegen der Ähnlichkeit des sprachlichen Ausdrucksmittels); unbewußt Religion und künstlerische Phantasie auf die Philosophie, unbewußt Philosophie und Kunst auf die Religion (vgl. Art. *verbale Welt*).

Und jetzt sind wir wieder einmal in einem Übergang mitten inne, der den Begriff der Kunst, besonders der Poesie, auf den Kopf stellen möchte. Das Ende des alten Christentums und die Popularität einer pessimistischen Philosophie hat auch solche Dichter ergriffen, die sich um Religion und Philosophie wenig zu kümmern scheinen. Und so radikal ist die Änderung der Seelensituation bei den Dichtern, daß die (nach unserem Geschmack) wertvollsten Dichtungen der letzten Jahre wirklich nicht mehr unter das zu fallen scheinen, was man tausend Jahre lang Poesie nannte. Wie freilich auch das Beste der tausendjährigen Christenzeit nicht unter den Begriff fallen würde, den die Griechen mit der Poesie verbanden. Man vergleiche Homeros mit Dante, mit Zola. Noch stärker ist, was durch die gleiche traditionelle Technik nicht ganz verschleiert werden kann, der Kontrast zwischen dem alten und dem neuen Drama. Dort Schiller oder Racine, meinetwegen Shakespeare, hier Ibsen. Die gradlinigen, durchsichtigen Charaktere der alten Helden, Liebhaber, Intriganten, Verbrecher gehörten mit zum Bestande einer optimistischen Psychologie. Sie konnten von jedem mittelmäßigen Komödianten gemimt wer-

den, weil alle diese Menschen (auch die Hypokriten wie Richard III.) so erbärmlich schlechte Lebensschauspieler waren. Von der Galerie herunter konnte und sollte man die Charaktere auseinanderhalten können. Das hörte langsam schon vor Ibsen auf. Und Julianus, Noras Gatte, Hjalmar Ekdal, Baumeister Solness, alle sind sie im Leben so vollendete Schauspieler, und der Dichter bleibt so objektiv im Hintergrunde, daß die Leute auf der Galerie wirklich nicht sagen können, ob der Mann auf der Bühne z. B. ein guter oder ein böser Mensch sei.

Es ist ganz gleichgültig, ob wir wissen, was die Poesie eigentlich ist, oder ob wir es nicht wissen. Wir brauchen keine Definition der Poesie, um Dante, Shakespeare, Goethe zu genießen. Sollen wir aber die Frage beantworten, ob irgendein überragender Schriftsteller, dessen höchst anregende Persönlichkeit nur ein krasser Pedant herunterziehen könnte, ob ein Ibsen oder ein Nietzsche nun im Grunde ein großer Poet sei oder nicht, sollen wir den Begriff Poet von einem solchen Schriftsteller aussagen, ja dann muß zwischen Frage und Antwort Einigkeit hergestellt werden über die Vorfrage: was ist uns Poesie? Die Größe von Nietzsche, die Größe von Ibsen bestand darin, daß sie der feigen Welt wieder einmal herrisch die Wahrheit sagten. So tapfer, wie geniale Menschen nur sind, bevor sie was Guts in Ruhe schmausen mögen. Tapfer bis auf die Rücksicht auf den eigenen Ruhm. Dieses Wahrsagen allein kann sie nicht zu Dichtern stempeln. Denn nicht nur Kinder und Wilde werden finden, daß Poesie und Lüge nahe beieinander wohnen.

Besonders der Fall Ibsen ist kritisch. Sollen wir den Begriff Poesie umbilden und umgießen, nur um dem großen Anreger Ibsen den Ehrennamen eines Poeten ohne Abzug geben zu dürfen? Oder sollen wir Ibsen nur einen großen Schriftsteller nennen, etwa einen vom Range Voltaires, damit Begriff und Titel Poet unverändert auf die Nachkommen übergehe? Was man so *unverändert* nennt. Denn der Wert des Titels Poet müßte ja plötzlich etwas sinken, wenn der stärkste Dramatiker unserer Tage nicht Poet heißen dürfte. Nicht wahr? Ich meine nicht, Ibsen sei ein geringerer Mann als ein Dutzend berühmter Schriftsteller, die voll und ganz den Titel eines Poeten verdienen? Ich meine nur, daß die angewandte Psychologie und Theatralik Ibsens nicht das ist, was vor ihm in Mitteleuropa Poesie hieß. Ich meine überhaupt nur, daß auch der Begriff Poesie eine Entwicklung, eine Geschichte gehabt habe. Ich beneide nicht die Herren, die mit schwieligem Sitzfleisch und mit schwieligen Fingern eine Geschichte der Weltliteratur oder eine der gesamten deutschen Literatur (unter Literatur verstehen solche Bücher fast nur Poesie) geschrieben oder abgeschrieben haben, ohne je zu bemerken, daß jedes Jahrhundert unter Poesie etwas anderes verstand. (Und ich verteidige, nicht die Schönheit, aber die Richtigkeit des Bildes „mit

dem Sitzfleisch abschreiben“ gegen jedermann.)

Es wäre bequem und leicht, wie ein philosophisches Kolleg für Chemiker, eine Definition des Begriffs Poesie zu geben, die so ungefähr auf die alten und auf die neuen Vorstellungen paßte. Es wäre die schwerste Aufgabe der höheren Analyse, für die geschichtliche Entwicklung des Poesiebegriffs eine wirklich brauchbare und wissenschaftlich anständige Formel zu finden.

Wie alles auf der Welt, so läßt sich auch Poesie in *Stoff* und in *Form* zerlegen; dem Stoffe nach ist Poesie teils Gestaltung, vor allem Menschengestaltung, also angewandte oder vorweggenommene Psychologie, teils Fabulierkunst; der Form nach ist Poesie Wortkunst, nichts als Wortkunst.

Bleiben wir bei der alten Vorstellung von Poesie, so hat es niemals einen bedeutenden Poeten gegeben, der nicht ein Meister seiner Muttersprache gewesen wäre. Ein Sprachgewaltiger und zugleich ein Virtuose des Worts. Der Abstand zwischen Luther und der durchschnittlichen Sprache seiner Zeitgenossen, zwischen dem jungen Goethe und der durchschnittlichen Sprache seiner Zeitgenossen ist ungeheuer. Wie zwischen dem Reiten eines gemeinen Dragoners und dem Reiten eines meisterlichen Herrenreiters. Dieser ungeheure Abstand zwischen einem Beherrscher der Wortkunst und einem geschickten Worthändler scheint für die Gegenwart aufgehoben. In Deutschland und Frankreich, in England und in Italien wimmelt es jetzt von Sprachkünstlern. Leute, die nie in ihrem Leben eine Gestalt gesehen haben, denen nie in ihrem Leben auch nur die kleinste Fabel eingefallen ist, setzen ihre Worte mit geduldigem Enthusiasmus wie Teppichmuster nach Tonvaleurs zusammen. Es scheint eine Freude, zu leben. Wie die verrenkte Linie der Sezession, nachdem sie erst von einem talentvollen Schalk erfunden war, sich mit dem andern Komfort der Neuzeit in siegreichem Wandel durch unsere Kulturländer auch die letzte Provinzstadt sicher erobert hat, wie dort am Ende des stillen Ganges das mystische OO auf der allerletzten Türe freundlich in der verrenkten Linie der Sezession dem eiligen wie dem beschaulichen Besucher sinnig entgegenleuchtet, so gibt es auch in der Poesiesprache unserer Kulturländer eine sezessionistische Linie, auf die niemand verzichten darf, der nicht etwa trotzig dabei bleiben wollte, die eigene Nase im Gesichte zu behalten. Wohllaut, Süße, Weiche, Rhythmus und wieder Süße.

Die Gefahr besteht darin: wie der Schauspieler nur ein Diener am Worte des Dichters sein kann, so kann in aller Poesie (bei jedem Wandel dieses Begriffs) das Wort, die Form sich zum Stoffe nur dienend verhalten, dienend in Freiheit; die Wortkünstler aber, die nichts zu sagen haben und dennoch gedankenlos neu sein möchten, sind zu Virtuosen der Sprachform geworden, genau so wie just zur Zeit der Umwandlung des Poesie-

begriffs die besten Darsteller des eben veraltenden Dramas zu Virtuosen der Schauspielkunst herabsanken.

post hoc, ergo propter hoc. — Alle Welt weiß, daß es ein Fehlschluß oder gar ein Sophisma ist, aus der Folge in der Zeit auf einen ursachlichen Zusammenhang zu schließen. Unsere Bauernregeln über das Wetter, der unausrottbare Aberglaube an den Einfluß der Planeten und des Mondes sind voll von solchen Fehlschlüssen; auch die Medizin verwechselt nur zu häufig das post hoc und das propter hoc. Gewöhnlich hilft man sich so, daß man den induktiven Schluß auf eine ursächliche Verknüpfung für berechtigt hält, sobald ein Ereignis in der Regel *nach* einem andern Ereignis eintritt.

Aber wir hätten von Hume lernen sollen, daß die alte und wohlfeile Redensart einen tiefern Sinn berge, als man ihr gewöhnlich beimißt. Wir wissen von dem *propter hoc* eigentlich nur, daß es ein *post hoc* sei. Die kühne Zurückführung des Ursachverhältnisses auf ein Zeitverhältnis kann in dieser überaus subtilen Frage allerdings nicht das letzte Wort bleiben; wir gewinnen auch nicht viel, wenn wir die Beziehung zwischen dem vorausgehenden Ereignisse und dem regelmäßig nachfolgenden Ereignisse nicht mehr Ursache, sondern *Bedingung* nennen. (Vgl. Art. *Konditionalismus* und *Ursache.*) Wir sind in der seltsamen Lage, den Grundbegriff alles Weltverstehens nicht definieren zu können, bevor wir nicht über die Bedeutung der Beziehungswörter *post* und *propter* klar geworden sind; und eine Definierung solcher Präpositionen der Gemeinsprache ist nicht möglich, weil Grundbegriffe alles Denkens (Raum, Zeit, Kausalität) schon in diesen armseligen Flickwörtern mitgedacht werden.

Auf die Zusammenhänge zwischen Zeit und Ursache habe ich schon bei mancher Gelegenheit hingewiesen; hier will ich nur auf die Hilflosigkeit der Sprachen hinweisen, die alle das Kausalverhältnis durch ein Zeitverhältnis ausdrücken wollen und das Zeitverhältnis durch ein Raumverhältnis ausdrücken müssen. Das gilt ebensowohl für die Konjunktionen des zusammengesetzten Satzes wie für die Präpositionen des einfachen Satzes. Es gibt in der Grammatik keine Form, welche das Kausalverhältnis eindeutig ausdrücken könnte. Alle die Flickwörter, um die es sich handelt, beziehen sich ursprünglich auf den Raum, wurden dann auf die Richtung übertragen, bildlich auch auf die Relation der Zeit, und konnten so als Bilder von Bildern zu Bezeichnungen des Kausalverhältnisses werden. Und mit einem weitern, ganz anthropomorphen Bilde zur Bezeichnung des Zweckverhältnisses. Die Hilflosigkeit der Sprache ersehe man aus einem Beispiele; man kann im Deutschen sagen: er ist *an* dem Gifte, *vor* Schreck gestorben; aber auch *nach* dem Gifte, *vor* Hunger; und wieder: er ist *durch* Gift, *mit* einem Dolche umgebracht worden (vgl. Becker „Organism der Sprache" S. 435). Im zusammengesetzten Satze heißt es hd.

weil (eigentlich *während*, mhd. *die vile*), während der Österreicher *nachdem* sagt. Jedesmal wird die Ursache durch eine Zeitpartikel ausgedrückt, die Zeit durch eine Richtungspartikel. In unserm Schlagworte drückt *post* (von *pone, hinter*) sogar ein bestimmteres räumliches Verhältnis aus als *propter* (eigentlich *propiter* von *prope, nahe*).

Pragmatismus. — Auf dem letzten Kongresse der Philosophen kam es zu einem Streite zwischen der Philosophie der alten Welt und der Philosophie, die unter dem Namen des Pragmatismus in Amerika populär geworden ist; bei dem Kampfe konnte nicht viel herauskommen, ebenso wenig wie bei dem Kampfe zwischen einem Walfisch und einem Elefanten, zwischen einem Schmetterling und einem Regenwurm; ich könnte noch andere zoologische Vergleiche ziehen, aber zoologische Vergleiche klingen in der Menschensprache leicht unfreundlich.

Die Pragmatisten berufen sich als auf ihre Vorgänger gern auf die meisten klugen Männer von Sokrates bis zu Spencer; der eigentliche Begründer der neuen Methode ist aber Peirce, der, von Kant und den neueren Mathematikern ausgehend, 1878 die Menschlichkeit, d. h. nur für den Menschen brauchbare Gültigkeit der Wahrheit lehrte; uns Europäern ist diese Lehre von der Unerkennbarkeit des Dings-an-sich, von der Phänomenalität der Welt, seit Berkeley und Kant und seit den Ergebnissen der an Kant geschulten Sinnesphysiologie nicht mehr ganz unbekannt; es war aber gar nicht so übel, diese Weltanschauung, wie der Engländer Schiller tat, indem er an dem alten Worte einen energischen Bedeutungswandel vornahm, *Humanismus* zu nennen. Die Wahrheiten sind nicht an sich wahr, sondern nur für den Menschen, in der Menschensprache. Ein anderes Schlagwort stellte sich ein, als in Amerika die Gedanken Machs verbreitet wurden: wenn die Ideen nur die Ökonomie des Denkens fördern, wenn die Wahrheiten nur als die Instrumente des allezeit praktischen menschlichen Denkens anzusehen sind, so kann man diese relativistische Auffassung von der Wahrheit auch *Instrumentalismus* nennen. Eine Verbindung mit Kant scheint da wieder herstellbar, wenn man sich erinnert, daß Kant seinen kategorischen Imperativ der Pflicht als das ethische Ideal den pragmatischen Imperativen gegenüberstellte, den Regeln der Klugheit, den Regeln, welche der menschlichen Wohlfahrt dienen. Jedenfalls hatte den Amerikanern die *praktische* Philosophie Europas eingeleuchtet; was sich nicht für das menschliche Handeln ausmünzen ließ, was für das menschliche Handeln keinen Barwert hatte (man denke nicht an den gröbsten Sinn des Wortes), das war Metaphysik der alten Welt. Und so wurde der Humanismus, der noch eine erkenntnistheoretische Bedeutung hatte, zu einem praktischen *Pragmatismus* umgedeutet.

Populär gemacht wurde dieser

Pragmatismus als „ein neuer Name für alte Denkmethoden“ von William James, so populär, daß der Gegensatz gegen die deutsche Schulphilosophie in die Augen springen mußte; aber auch der Gegensatz gegen die subtile Arbeitsleistung, gegen alle neuere Erkenntniskritik. Wohl hat James an der Muttersprache des Verstandes, an den Grundbegriffen des common sense eine oberflächliche Kritik geübt („Der Pragmatismus“, 5. Vorlesung), aber über den Standpunkt des „gesunden Menschenverstandes“ ist er nicht hinausgekommen und hat vielleicht gerade dadurch den feinen Logiker Jerusalem, der auf ganz anderem Wege zu einer Verteidigung des gesunden Menschenverstandes gekommen war, für sich eingenommen. Die gelegentliche Verwendung scholastischer Begriffe (Möglichkeit, ante rem) kann nicht darüber täuschen, daß wenigstens James, der vorzügliche Psychologe, kein fester Logiker ist. Auf jeder Seite seines Buches nähert er sich sprachkritischen Problemen, dringt aber niemals in ihre Tiefe: er hält es noch für bemerkenswert, daß die Amerikaner das bekannte Sternbild bald den Wagen, bald den großen Bären, bald die Küchenpfanne *(dipper)* nennen; er wendet gegen die Rationalisten ein, daß der Intellekt einzig und allein das Wort und seine orientierende Funktion kenne (S. 116), aber wir werden gleich sehen, daß er selbst eine ausgesprochene Vorliebe für ausgediente, abgelebte, wertlose Wörter hat. Bei aller Achtung für die großen Züge des amerikanischen Geistes sei es gesagt: auch mit dem Pragmatismus hat Amerika aus Europa altes Kunsthandwerk hinübergeholt, das in Europa weniger geschätzt wurde. Es ist kein gutes Zeichen für James, daß seine Polemik sich gern gegen kleine Leute richtet, die man in Europa nicht für voll nimmt.

Er teilt die Denker aller Zeiten sehr schlicht in die zartfühlenden und in die grobkörnigen ein; ich weiß nicht, welche dieser Bezeichnungen auf die Art paßt, wie James den Gottesbegriff gerettet und dafür den Wahrheitsbegriff vernichtet hat.

Die Höflichkeit gegen Gott ist wohl ein Familienerbstück, das die Amerikaner aus England hinübergebracht haben. James findet es an dem Pragmatismus besonders empfehlenswert, daß er den Empirismus mit der Religion angeblich versöhne, daß er im Gegensatze zu Spencer einen Sinn habe für positive religiöse Konstruktionen. Ich gestehe, daß ich mir den Gott der Pragmatisten in keiner Weise vorstellen kann. Die Pragmatisten behaupten gegenüber dem Monismus (der Spiritualisten und der Materialisten) einen Pluralismus der Welt, wogegen ebenso wenig und ebenso viel einzuwenden wäre wie gegen ein anderes Wort; aber unverständlich bleibt es, wie ein denkender Mensch zu gleicher Zeit die Einheit in den Erscheinungen leugnen und an einen Gott glauben kann, der doch für alle möglichen Gottesdefinitionen nichts anderes sein kann als die Einheit des Weltschöpfers oder die imma-

nente Einheit der Welt. Es wäre denn, daß der Pluralist James einen Plural von Göttern lehren und den alten Polytheismus wieder einführen wollte.

Ich glaube nicht, daß ich den Begriff Wahrheit, der mir mit dem des Glaubens identisch ist, allzu feierlich nehme (vgl. Art. *Wahrheit*); aber zu dem Doppelsinne der Wahrheit, zu welchem James sich bekennt, habe ich dennoch kein Zutrauen. Der Pragmatismus läuft auf einen versteckten Optimismus hinaus, der sich bescheiden Meliorismus nennt; Philosophie, Wahrheit, Wissenschaft haben gar nicht richtig zu sein, sie sollen nur nützlich sein. Das ist nicht etwa eine böswillige Darstellung der Gegner, das ist die Meinung der Pragmatisten selbst. „Die Wahrheit einer Vorstellung ist nicht eine unbewegliche Eigenschaft, die ihr inhäriert. Wahrheit ist für eine Vorstellung ein Vorkommnis.“ Das ist in logischem Sinne ganz richtig. Aber die Pragmatisten sagen der Wahrheit nicht nur nach: sie ist nützlich, weil sie wahr ist; sondern auch: sie ist wahr, weil sie nützlich ist. Eine Wahrheit, die uns nicht dorthin führt, wohin wir gelangen wollen, ist nicht nützlich, ist keine Wahrheit. Locke, Hume, Berkeley, Kant, Hegel waren nach James keine Wahrheitsucher, weil ihre Untersuchungen nicht nützlich waren (S. 118). Das Leben ist für die Pragmatisten wichtiger als das Denken; das ist so klar, so populär, daß „jedermann aus dem Volke“ zustimmen wird; nur daß die Denker, die bisher für solche gegolten haben, anderer Ansicht waren und vielleicht sogar ihr Denken mit ihrem Leben erkauft haben. Die unpraktischen, unpragmatischen Dummköpfe.

„Wahr ist das, was wirkt“, lehrt der englische Pragmatist Schiller; dann waren alle Vorurteile und alle Irrtümer, die in der tollen Geschichte der Menschheit je eine Rolle gespielt haben, dann war der Glaube an den Teufel wahr.

James hat einmal seinen Pragmatismus einen „philosophischen Protestantismus“ genannt (S. 78); das amerikanische Geistesleben stammt ja von den Puritanern ab. James führt den Vergleich weiter aus: „Man wird sagen, der Pragmatismus sei, philosophisch betrachtet, nur ein leeres Geschwätz. Aber trotz alledem schwingt auch in protestantischen Ländern das Leben weiter und erreicht seine Ziele. Ich wage zu hoffen, daß auch dem philosophischen Protestantismus ein ähnliches Gedeihen bestimmt ist.“ Man halte daneben, was James (S. 51) von den Zielen des Pragmatismus sagt: „Der Pragmatismus ist zu allem bereit, er folgt der Logik oder den Sinnen und läßt auch die bescheidenste und persönlichste Erfahrung gelten. Er würde auch mystische Erfahrungen gelten lassen, *wenn sie praktische Folgen hätten.*“ Wahrhaftig, der Pragmatismus ist zu allem bereit, ist zu allem fähig.

primitive Philosophie. — Den schönen Satz, Vollständigkeit sei der Tod der Wissenschaft, hat sein Präger,

Wilamowitz-Möllendorf, wohl nur gegen die Professoren gemünzt, die sich nicht genug tun können an Literaturangaben über jede Lappalie; in den historischen Wissenschaften aber erbt sich die Sucht weiter und weiter fort, die Geschichte bis in Zeiten zurückzuverfolgen, von denen wir nichts wissen können. Diese Sucht ist noch gesteigert worden durch den Darwinismus oder die Entwicklungslehre; man schickte sich ernstlich an, allen Ausdrucksformen der menschlichen Kultur bis zu ihren Uranfängen zurück nachzuspüren. Auch die Philosophie des Urmenschen, die primitive Philosophie, sollte erschlossen werden; das Protoplasma der Philosophie sollte entdeckt oder konstruiert werden.

Wir lächeln heute, wenn wir in Bruckers „Kurzen Fragen aus der Philosophischen Historie von Anfang der Welt bis auf die Geburt Christi" (1731, Bd. I, S. 39) als eine Kapitelüberschrift die Frage lesen: „Sind vor der Sündfluth auch schon philosophi gewesen?" Und im folgenden Abschnitt eine fast lustige Widerlegung der Behauptung, daß Adam ein vollkommener Dialektiker, Physiker, Ethiker, Mathematiker, Politiker und endlich der allervollkommenste Polyhistor gewesen sei. Wir lächeln über Brucker, trotzdem er die Frage nicht ohne eine kleine Ironie behandelt. Wir sollten auch die neuesten Versuche, eine Geschichte der primitiven Philosophie in weniger bibelfester Sprache zu schreiben, nicht allzu ernst nehmen.

Ich denke da zunächst an Wundts Aufsatz „Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker" (Kultur der Gegenwart I, Abt. V). Wundt verbreitet sich über die primitive Logik, die primitive Psychologie, die primitive Naturphilosophie und die primitive Ethik. Er macht sich den gefährlichen Grundsatz der Geschichtswissenschaft zu eigen, die Anfänge eines Kulturgebietes und die betreffenden Zustände bei den sogenannten Naturvölkern der Gegenwart gleichzusetzen; darum fallen ihm die Begriffe „Anfänge der Philosophie" und „Philosophie der primitiven Völker" zusammen. Er sieht ganz gut, daß die primitive Philosophie unsere Logik noch nicht kannte, daß die Seelenlehre der Urzeiten noch auf unsere Psychologie herüberwirkt, daß die primitive Naturphilosophie zwar den Ursachbegriff schon besaß, aber den Zauber für eine zureichende Ursache hielt, den wunderwirkenden Gott, daß die primitive Ethik der Naturvölker es oft genug mit der sog. geläuterten Ethik unseres christlichen und philosophischen Abendlandes aufnimmt. Für die vergleichende Anthropologie mag durch solche Untersuchungen mancher gottlose Satz sich ergeben, den ausdrücklich zu formulieren sich Wundt vorsichtig hütet.

Wollten wir Ernst machen mit der Frage nach einer primitiven Philosophie, so müßten wir vorher beide Worte für diesen Zusammenhang genauer definieren.

Primitiv ist ein arg relativer Begriff. Wenn in der Kunstgeschichte

von Primitiven gesprochen wird, so denkt man an italienische Maler des 15. und dann wieder an englische Maler des 19. Jahrhunderts; also an Maler einer sehr historischen Zeit, die nur etwas kindlicher und ungeschickter waren (oder sich stellten) als die klassischen Meister. In der Geologie denkt man bei primitiven Gebirgen an eine Urzeit, die nach der gegenwärtigen Lehre der Existenz der Menschen um Hunderttausende von Jahren vorausging. Sonst heißt *primitiv* so viel oder so wenig wie ursprünglich, prähistorisch, oder: was heute in den Kulturzuständen lebt, die wir als die urältesten Zustände der heutigen Kulturvölker voraussetzen. Über die sich also ohne jenen verwegenen Analogieschluß nichts ausmachen läßt.

Philosophie wiederum bedeutet heute ungefähr so viel wie Erkenntniskritik; das Wort bedeutete in früheren Jahrhunderten nacheinander manche andere Sehnsucht nach Erkenntnis: nach Erkenntnis der reinen Vernunft, des Zusammenhangs zwischen Geist und Körper, des göttlichen Wesens, des Verhältnisses zwischen Idee und Individuum usw. zurück. Wenn nun der gute alte Brucker halb im Scherze die Frage aufwarf, wer der erste philosophus gewesen sei, so hatte das nach dem Stande der damaligen Geschichtswissenschaft den guten Sinn: ob eine von den philosophischen Schulen, die traditionell immer genannt wurden, schon in den überlieferten Äußerungen Adams nachzuweisen wäre oder nicht. Wird heute die Frage aufgeworfen, ob die sogenannten Naturvölker, also ob die prähistorischen Völker eine Weltanschauung gehabt haben, auf welche sich der fließende Begriff Philosophie noch anwenden lasse, so hat das einen so klaren Sinn nicht. Wir müssen die Urzeit, da wir an Adam nicht mehr glauben, immer weiter und weiter zurückrücken, und wir müssen mit dem Begriffe Philosophie einen fast nicht mehr erlaubten Bedeutungswandel vornehmen.

Da wir uns gewöhnt haben, die Entwicklung des Menschen beim Tiere anfangen zu lassen, so müßten wir konsequenterweise auch im Seelenleben der Tiere die primitive Philosophie aufsuchen. Und da würde sich bald herausstellen, daß wir unter der historischen und gar unter der neuesten Philosophie das bewußteste Nachdenken der Menschen über die Grundlagen ihres Handelns und Wissens verstehen, daß wir dagegen eine primitive Philosophie auch in solche Äußerungen der „Wilden“ hineinlegen, deren Tragweite ihnen niemals zum Bewußtsein gekommen ist. Auch die Handlungen und Weltorientierungen der Tiere ließen sich leicht nach Begriffen ordnen, die der menschlichen Logik, Psychologie, Naturphilosophie und Ethik angehören; und ich habe auch gar nichts dagegen, daß man eine „Philosophie der Tiere“ schreibe, — wenn nur die Besonnenheit darüber nicht verloren geht, daß es sich um eine kühne Ausdehnung von Menschenbegriffen handelt.

Und das wird bei solchen Untersuchungen leider gern übersehen.

Nicht die primitive Philosophie, auch nicht einmal die Philosophie der primitiven Völker können wir erschließen, sondern nur die Fragen zu beantworten suchen: was verstand man in alten Zeiten unter den Worten, die geradezu oder in Übersetzungen die technischen Ausdrücke unsrer Philosophie geworden sind? und: in welchem Sinne lassen sich einige dieser Ausdrücke auf das Denken der Naturvölker anwenden? Ich glaube nicht, daß wir in der Erschließung einer ursprünglichen Philosophie weiter gelangen werden als zu einer lückenhaften Wortgeschichte der gemeinsprachlichen Begriffe der Philosophie und zu einem Versuche mit einem rückwärts gekehrten Bedeutungswandel die Worte auf die etwaigen Vorstellungen alter Völker und lebender Menschenfresser auszudehnen.

Es mag ja sein, daß unter den Vorstellungen uralter Völker und wilder Völkerschaften von heute solche sind, die das Wörterbuch unserer Philosophie ganz und gar nicht kennt; dann aber wären wir gar nicht in der Lage, solche Vorstellungen kennen zu lernen, sie in die Sprache unserer Philosophie zu übersetzen. Ich gestehe aber, daß ich an die Existenz verborgener primitiver Weisheit nicht glaube. Viel näher liegt mir der traurige Gedanke, daß die letzten Fragen der Philosophie von der Gebrechlichkeit der menschlichen Sinne und des menschlichen Verstandes immer gleichartig gestellt worden sind, daß der Fortschritt der Sprache nur darin bestand, die Fragen bestimmter zu fassen, und daß wir ihnen eine Antwort zu finden heute weniger hoffen als in Urzeiten. Im Gefühle dieser Resignation könnte man gar leicht unsere heutige Erkenntniskritik die erste, die primitive Philosophie nennen.

psychisch. — Bei Gelegenheit der Untersuchungen, die den Instinktbegriff betrafen, habe ich mich gegen die Logik wenden müssen, welche die tierischen Kunsttriebe aus den auch menschlichen Tätigkeiten erklären will, die der Erhaltung des Individuums und der Erhaltung der Art dienen. Atmen und Essen, Verdauen, Zeugen und Fruchtaustragen sind solche Tätigkeiten. Ich habe davor gewarnt, die Ausdrücke der Menschenpsychologie — und wir haben keine andere Sprache der Psychologie — auf die uns unzugänglichen Vorgänge in der Tierseele anzuwenden; ich habe aber wiederum darauf bestanden, die Kunsttriebe der Tiere psychische Erscheinungen zu nennen, das Atmen, Verdauen usw. physiologische Erscheinungen. Einen gewissen Widerspruch zwischen meiner Warnung und dem Festhalten an dem Worte *psychisch* kann und will ich nicht leugnen.

Es ist ja einigermaßen lockend, uns vorzustellen, daß die Tiere bei der Ausübung ihrer Kunsttriebe in ähnlicher Weise Lust empfinden, wie die Menschen beim Essen und beim Zeugen, diese beiden Tätigkeiten also Instinkte zu nennen; mit gleichem Rechte könnten wir uns aber vorstellen, daß die Tiere ihre schwere

Instinkt-Arbeit wie eine Krankheitserscheinung empfinden, könnten mit gleichem Rechte die Schmerzen des menschlichen Kranken einen Instinkt nennen, der ja auch für die Erhaltung des Individuums biologisch wertvoll ist. Da wir uns aber in die Seele des Tieres weder so noch so einfühlen oder hineindenken können, kommen wir auf diesem Wege nicht weiter. Auch sind nur die Bewegungen des Essens und des Zeugens mit psychischen Motiven verbunden, nicht aber — bei einem ganz normalen Verlaufe — die weiteren Bewegungen des Verdauens und des Fruchtaustragens. Ich bleibe darum dabei, die Kunsttriebe der Tiere psychische Akte zu nennen; im Interesse eines sauberen Sprachgebrauchs jedoch möchte ich nun untersuchen, wodurch sich das, was wir *psychisch* nennen, von den Erscheinungen unterscheidet, die wir *physisch*, und von denen, die wir *physiologisch* nennen. Wobei gleich eine Inkonsequenz der Terminologie auffallen muß: *physisch* und *physiologisch* entsprechen sich nach ihrer Bildung genau wie *psychisch* und *psychologisch*; während aber das erste Paar so etwas wie einen Gegensatz ausdrückt, sind die beiden Worte des zweiten Paares eigentlich synonym; auch bessere Schriftsteller übersehen oft, daß *psychisch* auf die Vorgänge geht, die unserem Innenleben angehören, *psychologisch* auf unser Wissen von diesen Vorgängen.

Die physischen, physiologischen und psychischen Kräfte könnte man etwa mit den Eisenschienen einer Bahn, mit der Arbeit der Dampfmaschine und mit dem Eingreifen des Weichenstellers vergleichen; aber auch dieser Vergleich hat den Schönheitsfehler des Hinkens und belehrt uns nicht; höchstens daß er uns darauf aufmerksam macht, wie die Dampfmaschine als ein zweckmäßiges Gebilde zwischen dem scheinbar toten Material der Eisenschienen und der immerhin bewußt zu nennenden Tätigkeit des Beamten mitteninne steht. Auch der Begriff *physiologisch* bildet ein schwer zu definierendes Zwischenglied zwischen den beiden Begriffen *physisch* und *psychisch*.

Könnten wir uns vorstellen, daß es Lebenserscheinungen gar nicht gibt, oder daß die Erscheinungen des Lebens und des Geistes unter einen gemeinsamen Begriff zu bringen sind, dann wären *physisch* und *psychisch* leicht als Korrelatbegriffe aufzufassen. Vom Standpunkte unseres Menschenwissens, unserer Menschensprache. *Physisch* nennen wir die Veränderungen, die im Raume vor sich gehen, weshalb wir ganz richtig die physische Welt mit einem räumlichen Bilde die *Außen*welt nennen; *psychisch*, seelisch, geistig nennen wir die Veränderungen, die mit dem Raume nichts zu tun haben; nur diese Ausschließung des Raumes meinen wir, eine Negation also, wenn wir diese Veränderungen unsere *Innen*welt nennen. Die Tatsache, daß diese Innenwelt in der Zeit vor sich geht, soll hier unerörtert bleiben. *Physisch* sind die Gegenstände unserer äußeren Erfahrung, *psychisch* sind die Gegenstände unserer in-

nern Erfahrung. Dabei ist zu beachten, daß alle Innenwelt Gegenstand unserer Erfahrung sein *kann*, nicht sein *muß*. Damit ist schon auf eine Schwierigkeit der Definition hingewiesen: nicht nur die Bewußtseinsvorgänge sind psychisch. Es gibt in unserm Seelenleben, es gibt in unserm Gedächtnis auch unbewußte Vorgänge. Und weil unser Ichgefühl eine Illusion des bewußten Gedächtnisses ist, darum geht es auch nicht an, die Beziehung auf das Ich zu einem Kriterium der psychischen Vorgänge zu machen. Aus dem gleichen Grunde und weil unsere Kenntnis vom Gehirn zu mangelhaft ist, wäre es verfehlt, die psychischen Vorgänge als Gehirnvorgänge zu definieren, wir würden dadurch nur ein unbekanntes Organ für seine unbekannten Funktionen setzen und gar nichts gewinnen. Wir gelangen also in unserer Sprache über den alten Dualismus nicht hinaus, über die Lehre von dem Gegensatze zwischen Körper und Geist. Der Materialismus, der die psychischen Vorgänge aus den physischen erklären möchte, ist immer noch populär, ist aber dadurch nicht klüger geworden.

Nun gibt es zwischen diesen beiden Extremen noch die *physiologischen* Erscheinungen, die Lebensvorgänge; diese scheinen ganz der physischen Welt anzugehören, insofern sie sich nicht anders als im Raume vorstellen lassen; insofern aber bei ihnen immer Reizempfindungen zu Motiven von Bewegungen werden, spielt die Innenwelt bei ihnen mit und sie haben wieder eine Ähnlichkeit mit der psychischen Welt. Unsere Sprache ist da wieder inkonsequent, indem sie die bloßen Lebenserscheinungen von den Seelenvorgängen unterscheidet, dann jedoch gerade diejenigen innern Erfahrungen, die den stärksten Gefühlston haben, unsere *Erlebnisse* nennt.

Man lasse sich nun nicht einreden, daß der Materialismus oder die mechanistische Weltanschauung, nachdem sie an der mechanistischen Erklärung der geistigen Erscheinungen gescheitert war, etwa glücklicher gewesen wäre in der Erklärung der physiologischen Erscheinungen. Es ist nicht wahr. Und wenn es der Chemie gelingen sollte, synthetisch Eiweißkörper herzustellen, wenn Biochemie die Vorgänge bei der Ernährung noch besser als bisher studiert hätte, so würde doch immer ein unbekannter Rest bleiben; hart vor dem, was wir nach wie vor das Leben nennen, würde Beschreibung und Erklärung stehen bleiben. Wir wissen nicht, was die seelischen Vorgänge ausmacht, wir wissen nicht, was die Lebensvorgänge ausmacht; wir können uns höchstens damit trösten, daß wir auch nicht wissen, was das ist, das wir die Ursachen der physischen Veränderungen nennen. Die neueste Mode will, wir sollen von physischen Energien, von Lebensenergie und von Geistesenergie reden; eine Antwort enthält das neue Wort nicht. (Vergl. Art. *Energie.*) Nur dafür wollen wir der neuen Mode dankbar sein, daß sie mit den Anmaßungen des Materialismus ge-

brochen hat, daß sie uns gelehrt hat, die Körperwelt und ihre Eigenschaften, das Leben und seine Erscheinungen, den Geist und seine Äußerungen als gesonderte Gebiete zu betrachten; wir sehen Verbindungslinien zwischen diesen Gebieten, aber wir können diese Linien nicht deuten. Und wir tun gut daran, unsere Unwissenheit nicht durch eine Unsauberkeit der Sprache zu verbergen und zu steigern. Ich kann es verstehen, wenn man die Wörter *Leben* und *Seele*, *physiologisch* und *psychisch* nicht mehr gebrauchen mag, weil man erkannt hat, daß man sie nicht klar definieren kann; solange man sie aber gebraucht, halte man sich an den Sinn, den sie in der Gemeinsprache oder in der wissenschaftlichen Sprache haben.

Ich kehre zu meinem Ausgangspunkte zurück. Die nivellierende Tendenz unserer Zeit neigt dazu, entweder den Tieren Verstand, also Menschenverstand, zuzusprechen, oder die menschliche Intelligenz aus einer Entwicklung tierischer Instinkte zu erklären. Vom Standpunkte der Sprachkritik scheint mir der erste Fehler geringer und verzeihlicher zu sein als der zweite. Es scheint mir richtiger, die halbwegs vorstellbaren Begriffe der Menschenpsychologie auf die Tierseele auszudehnen, als die so entstandenen und darum noch um eine Stufe schlechtern Begriffe der Tierpsychologie auf den Menschen anzuwenden. Demnach schien es mir ein verzeihlicher Fehler zu sein, wenn ich die Kunsttriebe der Tiere den psychischen Erscheinungen zugewiesen wissen wollte. Ich habe einmal als Knabe in meinem Doppelfenster eine Seidenraupe beobachtet, die sich in der Ecke zwischen dem Innenfenster und dem Rahmen einspinnen wollte; ich mußte das Fenster zur Zeit der Fütterung jedesmal öffnen und diese Raupe stören, die dann zwei- oder dreimal ihr Gespinst von neuem begann. Als sie wieder gestört wurde, wurde sie verrückt und webte längs der Fensterwand ein Seidenband anstatt einen Kokon zu spinnen. Sie folgte ihrem irre gewordenen Instinkt, bis sie tot hinunterfiel. War das mit Recht eine Psychose zu nennen, so ist auch der Ausdruck *psychisch* für die normale Ausübung des Instinktes nicht falsch. Man wende mir nicht ein, daß auch Störungen der Verdauung beim Menschen, daß besonders Störungen des weiblichen Genitalsystems mit Stimmungsänderungen, ja geradezu mit Psychosen verbunden sein können. Es fällt mir nicht ein zu leugnen, daß im Essen und Verdauen, im Zeugen und Fruchtaustragen die Differenzen zwischen Mensch und Tier nur gering sind. Nicht aber um die psychischen Begleiterscheinungen physiologischer Vorgänge handelt es sich mir, sondern um den Unterschied zwischen den tierischen Instinkten und der menschlichen Intelligenz.

Noch einmal: die halbwegs zugänglichen Begriffe der Menschenpsychologie auf die Tierseele anzuwenden, das ist notwendig, wenn wir überhaupt eine Tierpsychologie zu besitzen wünschen; die ganz unzugänglichen Begriffe der Tierpsychologie

auf den Menschen anzuwenden, das muß zu leeren Zirkelschlüssen führen. Ein solcher Zirkelschluß ist es auch, wenn man, um die Begriffe *Seele, psychisch* usw. zu vermeiden, den Modebegriff der Entwicklung auf die menschliche Intelligenz überträgt und sagt: diese habe sich aus den tierischen Instinkten entwickelt.

Ich habe meine Zweifel an der Wahrheit des Darwinismus oft genug vorgetragen. Selbst für die Morphologie der Organismen sind seine Lehren unbewiesene Dogmen. Wenn aber nicht einmal die Stufenreihe der Organe zweifellos durch Entwicklung zu erklären ist, dann ist eine Entwicklung der Organfunktionen noch viel unvorstellbarer. Es ist nun durchaus nicht im Sinne des Materialismus, wenn ich die Formel annehme: die Intelligenz des Menschen sei eine Funktion des menschlichen Gehirns. Man mag auch sagen: die Instinkte der Insekten seien Funktionen der Insektengehirne. Wie aber das menschliche Auge ganz gewiß nicht ein entwickeltes Insektenauge ist (das Auge der Libelle ist vielleicht vom Standpunkte des Optikers viel feiner gebaut als das Menschenauge), so ist die menschliche Intelligenz nicht ein entwickelter tierischer Instinkt zu nennen. Das Auge der Ameise ist ein Gipfel für sich, der Instinkt der Ameise ist ein Gipfel für sich; das Auge des Menschen, die Vernunft des Menschen sind andere Gipfel, zu denen andere Wege geführt haben. Über den Ausgangspunkt der verschiedenen Wege wissen wir so gut wie nichts, trotz der lichtempfindenden Pigmentflecken. Schon der Ausdruck *Wege*, den ich eben gebraucht habe, ist ein anthropomorphisches Bild, aus welchem Schlüsse zu ziehen gefährlich ist. Die Natur kennt keine Wege.

Q.

Qualität. — Es ist bisweilen nützlich sich zu erinnern, wie scholastisch die meisten Wörter gebildet worden sind, die aus dem technischen Gebrauche der Philosophen in die gebildete Gemeinsprache übergingen. Zwar ist unser Wort *qualitas* bedeutend älter als die mittelalterlichen Formationen *quidditas* und *haecceïtas*, über welche jeder Lehrling der Philosophiegeschichte sich gern lustig macht; aber diese beiden Begriffe hatten trotz ihrer sprachlichen Abscheulichkeit einen guten Sinn, einen bessern vielleicht als das vom klassischen Cicero geprägte Wort *qualitas: quidditas* sollte das *Was (quid)* der Dinge bezeichnen, mit einer just für die Scholastiker überraschenden Unklarheit zugleich die Materie und die Form; *haecceïtas* sollte deiktisch auf dieselben Dinge als Individuen hinweisen; doch so, daß beide Begriffe wortrealistisch die Kräfte benennen

sollten, die hier das *quid*, dort das *haec*[1]) der Dinge hervorriefen.

Dem Begriffe *qualitas* fehlt von Hause aus eine solche Beziehung zur Ontologie; er drückt ursprünglich eine Schülerfrage der Grammatik aus und ist, als Aristoteles die Hauptredeteile der Grammatik für logische Kategorien ausgab, einfach in die Logik hinübergenommen worden. Ich setze dabei als bekannt voraus, daß — wie gesagt — Cicero die lateinische Lehnübersetzung von griech. *ποιοτης* (schon bei Platon, von *ποιος*, *qualis*) der dankbaren Welt geschenkt hat; er sagt (Acad. I. 7, 25): qualitates igitur appellavi, quas *ποιοτητας* Graeci vocant, quod ipsum apud Graecos non est vulgi verbum, sed philosophorum.

Wir können das lateinische Wort am häufigsten durch *Eigenschaft* oder *Beschaffenheit* übersetzen, gelegentlich auch durch *Art* oder durch das gelehrtere *Modus*. Die Entstehung des griechischen Modellworts erklären wir uns am besten, wenn wir an die Methode denken, die unsern Kindern die Kenntnis der Redeteile beibringt; man fragt nach den Kasus des Substantivs mit den hergebrachten Fragen *wer oder was, wessen* usw., so fragt man auch nach dem Eigenschaftswort durch das hergebrachte *wie beschaffen (qualis)*; und da die Antwort ganz allgemein *talis* heißen muß, so hätte die Kategorie (da doch die Logik Antworten ordnen will und nicht Fragen) auf Lateinisch pedantischer Weise *talitas* heißen müssen. Wir wollen uns aber gern mit der überlieferten Wortform *qualitas* begnügen.

Auch Kant hat den Begriff der Qualität in seine neue Kategorientafel aufgenommen, hat allerdings viel scharfsinniger als Aristoteles unter den Kategorien nicht Redeteile, sondern Urteilsformen verstanden, hat die Kategorie der Qualität nach ihren drei Arten getrennt (Realität, Negation und Limitation), hat es aber dennoch durch die Aufnahme des Begriffs gebilligt, daß da aus der Frage nach der Eigenschaft ein substantivisches Abstraktum gebildet worden war. Dazu aber war meines Erachtens nur die naive Kategorienlehre der Griechen berechtigt; nicht mehr die Erkenntnistheorie, welche seit der Wirksamkeit der Nominalisten unser Denken beherrschen will. Es will mir auch scheinen, als widersetze sich die Menschensprache allen Versuchen, Eigenschaften (wenigstens die natürlichen, die sinnlichen Eigenschaften) als Substantive, als Objekte aufzufassen. Wir haben gelernt, daß unsere Welt der Wirklichkeit eine adjektivische Welt ist, daß der Sensualismus nur adjektivische Sinneseindrücke kennt; wir glauben die Wirklichkeit oder Realität dessen, was diese adjektivischen Sinneseindrücke hervorruft, am besten dadurch auszudrücken, daß wir diese Erzeuger von Qualitäten als Kräfte, als Objekte, als Dinge, als Substantive in die Welt hinaus vorstellen. So substantivieren wir zum ersten Male die

[1]) Der Ausdruck *haecceïtas* wirkt selbst noch unter den sprachlichen Ungeheuern der Scholastik als barbarisches Wort; sein Präger ist Duns Scotus.

Qualitäten; der naive Realismus der Gemeinsprache kennt gar keine andere Wirklichkeit. Die Scholastiker mühten sich ab, in diesen substantivierten Qualitäten das Singuläre als Haecceïtät, das Wesentliche als Quidditāt zu unterscheiden. Die klügern Scholastiker hätten sich sagen müssen, daß die Quiddität, weil sie Materie und Form der Objekte zugleich bezeichnete, für die Qualität keine Wirkungsmöglichkeit übrig ließ; denn als wirkende Kräfte, welche entweder durch die Materie oder durch die Form unsere Sinne zu einer Reaktion veranlassen, wurden doch die Qualitäten aufgefaßt. Und so hätte der Begriff *Qualität* aus der philosophischen Sprache verschwinden müssen, hätte in die Gemeinsprache gar nicht eindringen können, wenn nicht — ja, wenn nicht des Aristoteles Verwechslung von Kategorie und Redeteil nachgewirkt hätte.

So betrachtet scheint mir der bald zweihundertjährige Streit um das Wesen der Eigenschaft geeignet, in eine einfache Formel gebracht zu werden. Galilei, Boyle und Gassendi, besonders aber Locke, haben mit immer stärkerer Entschiedenheit gelehrt, daß die secundären Qualitäten, d. h. die so wohl bekannten sinnlichen Eigenschaften der Dinge nicht objektiver Art sind, sondern subjektiver Art; Berkeley und nach ihm Kant haben sodann den subjektiven Charakter auch der primären Qualitäten, man denke an Größe und Bewegung, durchschaut. Mit dieser Phänomenalität oder (Verzeihung für das Wort) Erscheinungshaftigkeit der Welt war den vorhin erwähnten Sprachgewohnheiten, Eigenschaften zu substantivieren, ihr Recht abgesprochen. Es gibt nur eine adjektivische Wirklichkeitswelt, die Objekte sind nur Hypostasen, substantivierte Eigenschaften, und die *qualitas* ist nur die Frage nach der Art dieser Eigenschaften. Und die Anwendung des Qualitätsbegriffs auf die Urteilsformen kann ohne Verrenkung des ursprünglichen Begriffs nicht aufrecht erhalten werden.

Inzwischen war das Wort bis in die Tiefen der Gemeinsprache hinabgesunken. *Qualität*, franz. qualité fing an, die *gute* Qualifikation eines Gebrauchsgegenstandes zu bedeuten. Heute empfiehlt der Zigarrenhändler seine Qualitätszigarren; und verspricht übrigens, das Gewünschte in jeder *Quantität* zu liefern.

Quantität. — Parallel mit lat. *qualitas* hat man lat. *quantitas* (als Lehnübersetzung von ποσοτης) gebildet; die Qualität war erst die dritte, die Quantität war gleich die zweite von den Kategorien des Aristoteles. Die Frage richtete sich diesmal (ποσος) nur auf eine einzige unter allen möglichen Qualitäten: auf die Zahl oder auf die durch eine Zahl zu messende Größe; ich brauche nicht erst zu erklären, warum ich die Quantität unter die Qualitäten rechne; ich weiß freilich, daß eine Kategorie eigentlich nicht Oberbegriff einer andern Kategorie werden darf.

Im weitern Sinne des Wortes Kategorie bildet freilich die Quantität oder die Zahl eine Klasse für sich und fällt

dazu, wie ich öfter dargelegt habe, aus der Sprache heraus, weil Zahlen keine Begriffe sind. Man beachte hierbei, daß in Kants Kategorientafel die drei Formen der Quantität (Einheit, Vielheit und Allheit) seltsame Gruppen bilden; die Gruppe der Vielheit umfaßt die unendliche Reihe von Zahlen, die Einheit und die Allheit beziehen sich nur auf einen einzigen Begriff, man könnte sagen: auf einen Grenzbegriff, und überdies läßt sich die Allheit wieder als eine Einheit auffassen, als ein *Universum*.

Für die Physik ist die Schullogik, die durch mehr als zwei Jahrtausende in Quantität und Qualität zwei getrennte Kategorien sah, die Qualität nicht als den Oberbegriff der Quantität erkannte, — für die Physik ist Aristoteles auch in dieser Beziehung verhängnisvoll geworden. Die Peripatetiker sträubten sich auch nach Galilei noch dagegen, daß man die Qualitäten der Körper auf Quantitäten zurückführte; diese Zurückführung ist aber in den letzten Jahrhunderten der Wissenschaft gelungen, die jetzt die Qualitäten der Töne und Farben, ja sogar die Intensitäten der Wärme und der Elektrizität durch Quantitäten von Schwingungen ausdrückt. Ich brauche nicht zu wiederholen (vgl. Art. *Mathematische Naturerklärung*), daß die Quantifikation der Erscheinungen des Lebens und des Geistes nicht gelungen ist und nicht gelingen kann; sogar die Qualitäten der Töne und Farben, die als Wirkungen genau berechneter Schwingungszahlen erkannt worden sind, haben psychisch gar kein Verhältnis zu diesen Zahlen; ferner: wenn eine Hautstelle stärker und stärker gekratzt wird, so kann die Empfindung von Behagen bis zu unerträglichem Schmerze sich wandeln, aber wieder haben die Qualitäten Lust und Schmerz keine Beziehung zu der Größe der Intensität. Wo nicht gemessen oder gezählt werden kann, da hat die Anwendung der Mathematik ein Ende; daran ist nichts geändert worden durch die Großtaten des mathematischen Geistes, der den Quantitätsbegriff der Griechen durch Erfindung des Dezimalsystems, der Analyse und der Infinitesimalrechnung unendlich verfeinert hat. Bildlich ist die Anwendung der Quantität auf psychische Intensitäten, noch viel bildlicher das Übertragen der Quantität auf moralische Begriffe. Ganz anders steht es um die Quantität in der Logik.

Die Quantität war seit Aristoteles einer der beiden Haupteinteilungsgründe für die Arten der Urteile und Schlüsse; „Caius ist ein Mensch", „Einige Menschen sind reich", „Alle Menschen sind sterblich" — nach diesem Schema wurde der Syllogismus eingeteilt; und kaum beachtet, daß auch der andere Einteilungsgrund (bejahende und verneinende Urteile) sich mit einiger Rechthaberei unter den Begriff der Quantität hätte bringen lassen. Jedenfalls dachte man seit Aristoteles bei allen diesen Schulfuchsereien nur an die Einheit, Vielheit oder Allheit des *Subjekts*; niemand beachtete es, daß in dem Urteile „Caius ist ein Mensch" auch das Prädikat nur als Einheit zu verstehen war. Ich will nur von fern daran er-

innern, daß der Scharfsinn der Scholastiker diese Lücke der Schullogik sogar sehr fein interpretierte; sie faßten das Subjekt des Satzes (*subjectum* noch im mittelalterlichen Sinne, d. h. das *Objekt* der Aussage) allein als Ding, das Prädikat allein als Begriff; und so kam Abaelard zu der geistreichen Regel: res de re praedicari non potest, die wirklich auf die eigentlichen Subsumtionsurteile gut zu passen scheint.

Die Lücke der Schullogik auszufüllen, die Quantität des Prädikats bei der Einteilung der Urteile zu beachten, daran mahnte schon im 15. Jahrhundert der tapfere Laurentius Valla; andere Vorläufer der neuen Lehre bis zum 18. Jahrhundert tragen nicht so bekannte Namen. In scharfem Protest gegen die alte Logik wurde aber die *Quantifikation des Prädikats* erst im 19. Jahrhundert gefordert und zu einer neuen Grundlage der Logik gemacht durch Bentham (einen Neffen des berühmten Bentham) und durch Hamilton. Es scheint ausgemacht (ich folge einer Dissertation von Ljubomir Nedich), daß Bentham auf die Priorität Anspruch machen kann (1827), daß dagegen Hamilton (1846) in seiner neuen Analytik die Bedeutung der Forderung zuerst erkannt hat.

Ich übergehe gerade das Beste, das Hamiltons neue Analytik veranlaßt hat: ihre Kritik durch J. St. Mill; diese Kritik ist heute noch lesenswert. Ich erwähne nur den Umstand, der für die Entwicklung der Logik eine Weile von großer Bedeutung zu sein schien. Hamilton hatte zu einer Zeit, da der Glaube an die formale Logik ins Wanken geraten war, gerade durch die Quantifikation des Prädikats und durch die aus einer solchen Technik entsprungene Neuordnung der Urteile und der Syllogismen die formale Logik auf festerem Grunde als bisher neu errichten wollen; das Urteil sollte nach dieser Lehre nur das Quantitätsverhältnis zweier Begriffe darstellen; die Symbolisierung des Urteils konnte nun die mathematische Form einer Gleichung annehmen und die sehr komplizierte Lehre von der Konversion der Urteile konnte auf eine einzige Formel zurückgeführt werden. Von diesen formellen Vorteilen der neuen Logik leuchtete einigen mathematisch geschulten Philosophen die mathematische Symbolisierung der logischen Operationen und die Quantifikation aller Begriffe besonders gut ein; und Boole und seine Nachfolger bauten auf der Quantifikation des Prädikats (die Einwendungen gegen diesen historischen Zusammenhang sind unberechtigt) ihre Algebra der Logik auf. Ich habe schon gesagt (vgl. Art. *Algebra der Logik*), warum ich diese neue Logik für ebenso unfruchtbar halte wie die alte. Weder die alte noch die neue Logik ist eine Kunst, die das Denken lehren oder bequemer machen könnte; formale Logik ist immer nur eine nachträgliche, schablonenhafte Mechanik, die das wirkliche Denken rubriziert und klassifiziert. Eine Einsicht in die lebendige Wirklichkeit des Denkens könnte nur die Psychologie gewähren, die Denklehre oder meinetwegen Logik als ein Teil der Psychologie. Aber weil

Psychologie nicht Physik ist, weil die Vorgänge bei den Denkoperationen sich nicht zählen und nicht messen lassen, weil die Quantifikation des Subjekts und des Prädikats nur in seltenen Fällen ein wirkliches Zählen ist, darum wird auch die Psychologie niemals zu einer mathematischen Physik, niemals zu einer Algebra des Denkens gelangen.

Quietiv. — Schopenhauer hat die Verneinung des Willens gelehrt; nach ihm soll zunächst die Kunst, sodann in weit höherem Maße die Erkenntnis zu einem Quietiv, zu einem Beruhigungsmittel des Willens werden. Aber Kunstgenuß und Erkenntnisdrang sind nur andere, allgemein höher bewertete Äußerungen des Lebens oder des Willens. Durch Kunstgenuß und Erkenntnisdrang werden die gemeinen Richtungen des Willens aus der Vorstellung gedrängt, wird der gemeine Lebensdurst mit seiner Lust und mit seinem Jammer nur für einige Zeit beruhigt, um wieder hervorzubrechen, wenn die Seele die Arbeit des Kunstgenusses oder der Erkenntnis nicht mehr erträgt. Es gibt eine Ruhe *(quies)* oder ein Ausruhen des Willens oder des Lebensdrangs, ein Quietiv gibt es nicht; am wenigsten suche man das Quietiv in einer Lehre, die von außen zu lernen wäre.

Einen verhältnismäßig bessern Sinn gibt das Wort *Quietismus*, weil es nur die Sehnsucht nach Ruhe ausspricht, etwa noch den Fanatismus für diese *quies*, nicht aber ein Mittel, eigentlich eine Medizin, für die Erfüllung dieser Sehnsucht verheißt. Übrigens ist *Quietiv* gar noch nur ein witzig, aber schlecht gebildeter Ausdruck, nach dem Modellworte *Motiv*; dieses bezeichnet die psychologische Ursache einer Bewegung, eines *motus* (lat. *motivus* = *κινητικος* = *beweglich*); eine solche psychologische Ursache der Ruhe, der *quies*, gibt es nicht, man wollte sie denn in dem allgemeinen Gesetze der Trägheit suchen; und für die *Beruhigung* hatten die Spätlateiner das besser gebildete Wort *quietatio*.

R.

Rationalismus. — In meiner Darstellung des Nominalismus (II. S. 160) suchte ich zu zeigen, daß die Dogmen der christlichen Kirche im Mittelalter aus der Vernunft bewiesen werden sollten, daß dann zwischen beweisbaren und unbeweisbaren Dogmen unterschieden wurde und daß endlich die Religion dem Forum der Vernunft entzogen wurde. Nun gab es etwa Anfang des 17. Jahrhunderts denkende Menschen, besonders in England, die doch wieder Vernunft und Religion zu kuppeln wagten und so die Chimäre einer Vernunftreligion konstruierten, den Deismus. Diese Leute

erhielten von den richtigen Theologen mit nicht unberechtigtem Spotte den Beinamen *Rationalisten.* In theologischen Streitigkeiten hat das Wort *Rationalismus* heute noch einen ähnlichen Sinn, wenn man auch heute dabei mehr an eine nüchterne Auslegung der biblischen Wundergeschichten, an eine Art von Euhemerismus denkt.

In der Philosophie steht der *Rationalismus* nicht den unvorstellbaren Dogmen und den unglaublichen und darum eben glaubensgemäßen Wundern gegenüber, sondern dem Empirismus und Sensualismus. Es gibt nach dieser Lehre Vernunfterkenntnisse, die je nach der Sprache des letzten Führers *angeboren* oder *apriorisch* heißen und die zuverlässiger sein sollen als die sinnlichen Erkenntnisse. Weil aber diese rationalistischen Philosophen in ihrer Vergottung der Vernunft zugleich den Kirchendogmen kritisch gegenüberstehen, sind sie auch Rationalisten im ursprünglichen Sinne, sind Deisten, Aufklärer. Dieser Rationalismus ist so alt wie die Philosophie und tritt nur in immer neuen Verkleidungen auf. Einen seiner Höhepunkte hat er in Hegel erreicht, der ja die Welt unabhängig von aller Erfahrung aus der Selbstbewegung der Begriffe erkennen wollte.

Die Stimmung unserer Gegenwart ist nicht mehr rationalistisch, eigentlich auch nicht mehr aufklärerisch; Dichter und Forscher, welche einen Hamann, einen Jacobi höchstens dem Namen nach kennen, haben gelernt, daß die letzte Welterkenntnis auch aus der Vernunft nicht zu holen sei; Dichter und Forscher fangen zu fühlen an, daß es in den Werturteilen des Handelns und in den Gesetzen der Naturwissenschaft Konstanten gibt, denen gegenüber die Vernunft oder das Denken ebenso versagt, wie im Fortgange der nominalistischen Bewegung die Vernunft gegenüber den religiösen Dogmen ihre Mitarbeit weigerte.

Ich glaube nicht zu irren, wenn ich diese antirationalistische Stimmung der Gegenwart in Verbindung bringe mit den sprachkritischen Ideen, welche schon im ganzen letzten Viertel des 19. Jahrhunderts in der Luft lagen. Wenn irgendwo meine Gleichsetzung von Denken und Sprechen berechtigt war, so war sie es da, wo der Rationalismus das *begriffliche* Denken als ein souveränes Werkzeug sowohl dem Kirchenglauben als der sinnlichen Erfahrung gegenüberstellt. Die Kritik der Sprache, wie ich sie verstanden wissen möchte, ist darum eine Kritik des Rationalismus, eine Kritik des Aberglaubens an den absoluten Wert des diskursiven Denkens, der *ratiocinatio*; darum ist die Kritik der Sprache auch eine Kritik des Glaubens an angeborene oder apriorische Ideen, darum knüpft sie gern an die Philosophen an, welche die angeborenen Ideen geleugnet haben; darum aber auch, und weil die Kritik der Sprache, und sie zuerst, sogar die Begrifflichkeit des Sensualismus oder der adjektivischen Welt erkannt hat, darum steht sie noch freier und stärker als der Rationalismus gegen den Sensualismus und gegen dessen Dogmatiker: die Materialisten.

Raum.

I.

Der Satz, die Zeit sei die vierte Dimension der Wirklichkeit (außer den drei Dimensionen des Raums), leidet an einer sprachlichen Liederlichkeit. Man hat eine Lehnübersetzung von Dimension nicht beliebt, weil sie schwierig gewesen wäre. *Richtung* wäre falsch, weil der Raum unendlich viele Richtungen hat und nicht bloß drei. *Ausmessungen* oder *Maße* wäre nicht ganz richtig, weil es sich nicht um Ausmessungen usw. des Raumes handelt, sondern um Ausmessungen am Raume. Es wäre vielleicht gut, trotzdem das Wort schon ein Terminus ist, für Dimension Determinante oder Bestimmung zu sagen und dann meinen Satz so auszudrücken: Die Zeit ist die vierte *Determinante* der Wirklichkeit.

Die alte Frage, ob Zeit und Raum selbst Wirklichkeiten seien wie in der Sprache der Poesie oder, ob sie (nach Kant) apriorische d. h. angeborene Formen der Anschauung seien, kann durch den Satz, die Zeit sei die vierte Determinante der Wirklichkeit, durchaus nicht entschieden werden; denn Zahlen und Kräfte, Menschen und Ideen können Determinanten sein. So könnten Zeit und Raum als Determinanten alles dieses sein. Auch ein strenger Beweis dafür, ob Zeit und Raum Substanzen seien oder nicht, würde nicht helfen; denn wir wissen von den Substanzen mit Sicherheit nur das Eine, daß sie substantivisch, in unsern Sprachen also Substantive sind. Ich weiß nicht, ob über diese Berührung von Metaphysik und Grammatik schon gebührlich laut gelacht worden ist.

Wir haben gelernt, d. h. die Sprachkritik behauptet, daß Grammatik und Logik jede Erkenntnismöglichkeit auf den Kopf gestellt haben, als sie die Dinge, die hypothetischen, zu Hauptsachen machten, zu Hypostasen, zu Substantiven, und die einzigen psychologischen Wirklichkeiten, die Eigenschaften oder Empfindungen zu Nebensachen machten, zu Beigaben, Epitheten oder Adjektiven. Das einzige Positive in unserer Welterkenntnis ist die Eigenschaft, die Empfindung; die Grammatik aber nannte schon vor nahezu zweitausend Jahren das Substantiv ein Positivum.

Dieses Aufdenkopfstellen der Gelehrtensprache wäre aber nicht der Rede wert, wenn nicht der urälteste Instinkt des gemeinen Mannes und der Gemeinsprache genau ebenso hypothetisch und doch unausweichlich die angenommenen Ursachen aller Eigenschaften zur einzigen Wirklichkeit machte, zum Ding; der naive Realismus des gemeinen Mannes, vielleicht der verstiegenste Idealismus, hält die handgreiflichen oder augensichtbaren oder ohrhörbaren Empfindungen für unwirkliche Vorstellungen und ihre instinktiv erschlossenen gemeinsamen Ursachen hält er für palpable Wirklichkeiten. Die ganze Geschichte der Philosophie ist ein Kampf zwischen diesem Menscheninstinkt und einer unmenschlichen Erkenntnistheorie, die auf Lebensgefahr instinktlos sein möchte.

Solche Gedanken leiten dazu, Raum

und Zeit ein wenig besser als bisher dort unterzubringen, wo sie einmal sprachlich zu Hause sind: unter den substantivischen Begriffen. Raum und Zeit gehören nicht zu den konkreten Begriffen, den hahnebüchenen, weil Raum für sich und Zeit für sich nicht gemeinsame Ursache verschiedener Empfindungen sein kann, die dann auf ein Ding hinweisen (Raum und Zeit zusammen könnten als so eine Ursache aufgefaßt werden, deren Wirkung die Welt wäre); Raum und Zeit gehören aber gewiß auch nicht zu den Scheinbegriffen, wie z. B. Hexe, Gespenst, weil Raum und Zeit mindestens *Bedingungen* von Wirklichkeiten, von allen Wirklichkeiten sind; Raum und Zeit gehören aber auch nicht zu den unverschämten abstrakten Substantiven auf heit, keit, schaft usw., die ihrem Wesen nach eigentlich nachgemachte Eigenschaften sind, innere Empfindungen besten Falls, keine richtigen Empfindungen, und die darum mit erstaunlich sprachkritischer Selbsterkenntnis, weil sie keine rechten Adjektive sind, sich zu falschen Substantiven verkleidet haben.

So gehören Raum und Zeit wohl sprachlich zu den Substantiven, stehen aber abseits von den Gruppen der Gemeinsprache. Niemand ist auf den Einfall gekommen, etwa die *Wärme*, die doch auch eine Ursache ist, eine bloße Form der Anschauung zu nennen; denn die Wärme ist dem gemeinen Mann handgreiflich und erschien darum der alten Physik als ein Stoff, als ein Fluidum. Niemand nannte die Elektrizität eine bloße Form der Anschauung. Aber auch Stoffe nennt man Wärme und Elektrizität jetzt nicht mehr. Sollte die Wissenschaft oder die Sprache einmal dahin gelangen, das Fluidum, den Fluxus oder den Strom der Zeit als Ursache zu begreifen, dann wäre die Einreihung der Zeit unter die Kräfte möglich, und recht fein müßte schon der sein, der dann lachend fragen würde, ob denn die Kräfte zu den Ursachen oder zu den Wirkungen, zu den Dingen oder zu den Eigenschaften gehören.

Der Raum schließt sich der Zeit gern wie ein unentrinnbarer Schatten an; er würde auch die Verdinglichung der Zeit gern mitmachen. Es wird aber schwer halten, wenn wir uns nicht entschließen, das Verhältnis zwischen *Ursache* und *Bedingung* endlich zu verstehen. (Vgl. Art. *Ursache*.)

Der Widerspruch, zu welchem die Vorstellungen des naiven Realismus und die des transzendentalen Idealismus in ihrer Lehre vom Raume sich verwirren, läßt sich kaum stärker formulieren als durch die Gegenüberstellung der beiden Bilder: daß der Raum das Wesentlichste an dem Stoffe sei (die Körper sind Ausdehnung) oder gar der *Stoff* selbst; und: daß der Raum nur eine *Form* der Anschauung sei. Wir werden noch erfahren und haben es oft genug angenommen, daß der Ursachbegriff der mythologischen Welt angehöre, daß also weder Zeit noch Raum *Ursachen* einer unserer drei Welten genannt werden können. Wohl aber treten wir der idealistischen Lehre soweit entgegen, als wir in Raum und Zeit die allgegenwärtigen Grund-

bedingungen der adjektivischen Welt erblicken, der einzig wirklichen Welt des Sensualismus; so wie wir aber von einer dieser beiden eigentlich untrennbaren Bedingungen abstrahieren, wird der Raum zur Bedingung der substantivischen Welt oder der Welt des Seins, wird die Zeit zur Bedingung der verbalen Welt oder der Welt des Werdens. Wir können uns das Sein ohne den Raum nicht vorstellen; aber wir müssen dann die Zeit hinwegdenken. So verwandelt sich uns die alte metaphysische Frage nach der Realität des Raums zu einer erkenntnistheoretischen, ja zu einer sprachkritischen Frage. Wir können mit Anspannung unserer Phantasie in der Durchflechtung von Schuß und Kette, in einem Gewebe also, ein Bild der Verbindung von Raum und Zeit sehen; aber in der Wirklichkeit können wir Schuß und Kette auch getrennt wahrnehmen, Raum und Zeit können wir *nicht* aus dem Gewebe der Natur bloßlegen; immer können wir nur entweder vom Raume oder von der Zeit gewaltsam abstrahieren und so von der Zeit allein oder vom Raume allein reden.

II.

Die Frage, ob der Raum, der uns nach unserer Vorstellung als etwas Wohlbekanntes umgibt, wirklich drei Dimensionen habe, läßt sich mit Worten gar nicht beantworten. Denn *wirklich* heißt hier nur der Gegensatz zu unserem Vorstellen, zum Denken, also zur Sprache. So viel aber ist gewiß, daß die Dreiheit der Dimensionen entsprechend der Dreiheit der Ordinaten nicht der natürlichen Orientierung entspricht. Die fliegende Mücke findet Raum in jeder Dimension und der zum Kristall zusammenschießende Körper scheint mir je nach seiner Form eine Mehrzahl von Dimensionen zu nutzen. Die drei Dimensionen oder Ordinaten dürften also doch dem Raume selbst nicht zugehören, sondern nur der Sprache, dem Diskurs, dem diskursiven Denken, das gelernt hat mit diesem Minimum von Richtungen zur Ortsbestimmung im Raume auszukommen.

Dieses Ordinatensystem des Raums, das sich für jedermann in seinem eigenen Kopfe kreuzt (und *nicht* in einem mathematischen Punkt), ist ebenso subjektiv, wie es beweglich ist. Die senkrechte Ordinate tragen wir, wenn wir den Standort wechseln, überall mit uns herum. Die beiden andern Ordinaten drehen sich bis zu ihren unendlich weiten Enden, wenn wir den Kopf wenden oder neigen.

So ist jeder menschliche Kopf an das Koordinatenkreuz des Raums geschlagen. Und wie der Schein eines Ichbewußtseins nur erhalten wird durch die Kontinuität des Gedächtnisses, so bleibt dem Menschen eine persönliche Raumvorstellung nur durch die Kontinuität seiner Ortsbewegungen.

Also ist das Individuum nicht nur Träger, sondern unaufhörlich auch Neuschöpfer seines Raums. Und dadurch unterscheidet sich vom Raum die vierte Richtung oder Dimension: die Zeit. Der Raum des individuellen Ich hält nur still, wenn der Kopf dieses Individuums stille hält, und mit ihm die sich kreuzenden Ko-

ordinaten. Für die Zeit aber muß das Ich immer still halten. Ewig kommt die Zukunft an das Ich heran (der Moment der Begegnung heißt die Gegenwart), um durch den dunklen Moment hindurchzugehen und sich sofort in Vergangenheit zu verwandeln. Dann kommt eine Zeit, und es gibt kein Ich mehr (unser Ich nicht mehr) und die Zeit stößt sich nicht mehr an das Ich, sie fließt nicht mehr aus der Zukunft in die Vergangenheit, sie steht still oder sie nimmt — wenn sie fließt — die Leiche des Ich in ihrer Strömung mit.

Ich will hier endlich die Bemerkung machen, daß auch solche Schriftsteller, welche die logische Ordnung höher schätzen als ich, immer wieder auf die *Zeit* hinweisen müssen, wenn sie vom *Raume* allein reden wollten. Die beiden Begriffe oder Wörter lassen sich freilich trennen; als Bedingungen der Erfahrungswelt sind sie aber untrennbar. Es gibt nichts, was nicht zugleich *im* Raume und *in* der Zeit zu unserer Kenntnis käme. Wollten wir übrigens diese Partikel *in* genau analysieren, so würde sich eine neue Hilflosigkeit der Sprache herausstellen, vielleicht gar ein Wink dafür finden, daß das metaphysische Problem des Raums (in unserer Sprache: die sprachkritische Frage nach der Realität des Raums) gar nicht zu lösen sei; denn wenn es auf den ersten scharfen Blick so scheint, als ob *im Raume* eine sinnliche Vorstellung gebe, *in der Zeit* aber nur ein kühnes Bild nach dieser Vorstellung, so belehrt uns ein noch schärferes Hinsehen darüber, daß *in* auch in Beziehung auf den Raum kein sinnliches Bild liefert; man kann den Standpunkt wechseln und ebensogut sagen: ein Körper sei im Raume, wie: der Raum sei im Körper.

Da ich so das Recht in Anspruch genommen habe, hier gleich von der Zeit zu reden, will ich jetzt einen Gedanken vorwegnehmen, der erst bei der Analyse des Zeitbegriffs ganz deutlich werden kann. Wir können die *Zeit* bildlich viel besser eine Kraft nennen als den *Raum*, weil der Raum niemals verbraucht wird, wohl aber die Zeit. Der Raum, sowohl der unendliche als der endliche Raum, bleibt nach seiner Benützung ganz wie vorher; nur in einem gegebenen Zeitmoment ist ein bestimmter Raum nicht zweimal zu besetzen, was man die Undurchdringlichkeit der Körper nennt; die Zeit aber wird verbraucht. Daß sie auch ohne Benützung vergeht, das hat sie mit manchen Kräften gemein; auch die Wärme zerstreut sich, wenn sie nicht in Arbeit verwandelt wird. Fast wie das Weberschiffchen auf dem Webstuhl hin und her durch die Kette fährt, auch dann, wenn kein Garn mehr in dem Schiffchen ist.

III.

Raum ist ein Begriff wie ein anderer, und so wird er wohl wie ein anderes Wort auf Nervenangaben zurückzuführen sein. Es wird auch seit längerer Zeit von der Wissenschaft gelehrt, daß unsere Sinneswahrnehmungen wie mit Gefühlszeichen, so auch mit Lokalzeichen versehen sind.

Wenn wir irgendwo Kühle empfinden, so haben wir dabei erstens die Nebenempfindung des Angenehmen oder Unangenehmen, zweitens die Nebenempfindung, an welcher Körperstelle es kühl geworden ist.

Die Gefühlszeichen gehen den Willen an und verknüpfen sich als Wertgefühle im endlosen Gange der Entwicklung zu den Begriffen von Ethik und Ästhetik.

Unsere Sinneswahrnehmungen sind aber auch mit Lokalzeichen verbunden; wir empfinden jedesmal mit größerer oder geringerer Genauigkeit, an welcher Stelle unseres Körpers die Nachricht von der Außenwelt in uns gedrungen ist.

Wir empfinden es also als eine Eigenschaft aller unserer Wahrnehmungen, daß wir sie an eine bestimmte Stelle unseres Körpers (mitunter in den ganzen Körper oder auch auf die ganze Oberfläche des Körpers) verlegen und daß wir auch den Erreger der Wahrnehmung in einer bestimmten Richtung der Außenwelt suchen. Auch hier fehlen die so beliebten Krankenbeobachtungen nicht. Der Mensch mit einem Stelzfuß kann bekanntlich einen Schmerz in die Fußspitze seines vor Jahren abgeschnittenen Beines verlegen. Für gewöhnlich aber beschreibt ein Kranker den Ort seines Schmerzes richtig, auch wenn er von der Lage seiner inneren Organe keine Ahnung hat. Der Arzt erfährt auch von ungebildeten Kranken, wo es ihnen wehe tue — und besonders Rückenmarksleidende sollen gewissermaßen a priori anatomische Kenntnisse besitzen. Man hat daraus schließen wollen, daß diese Lokalzeichen nicht durch Übung erworben, daß sie angeboren seien. Dagegen erinnere ich an den Stelzfuß, an die Unsicherheit vieler solcher Schmerzbeschreibungen und nehme an, daß die eingeübte Lokalkenntnis unseres Leibes groß genug sei, um es aus ihr zu erklären, wenn von Kranken bisher unbekannte Nachbarstellen annähernd richtig angedeutet werden. Jedenfalls verlegen wir bewußt unsere Empfindungen an bestimmte Orte und glauben sie von bestimmten Richtungen her zu empfangen.

Nehme ich an, ich wisse von jeder Empfindung zugleich ihren Ort, so *muß* ich auch annehmen, daß der Ort oder Raum ebenso wirklich sei wie die Empfindung.

Nebenbei *muß* ich auch glauben, daß unsere Nerven bei solchem Denken unbewußt mit tätig sind; und da Denken für mich Sprache oder Bewußtsein ist, so gerate ich für einen Augenblick in das sprachlich Unfaßbare. Ich komme gleich darauf zurück.

Die Örter unserer Empfindung, der Raum also und zunächst unser eigener Körper im Raum, ist demnach nicht mehr, aber auch nicht weniger wirklich, als das übrige Empfinden, der Raum ist nicht weniger wirklich als eine Farbe oder ein Klang. Und ich möchte behaupten, daß wir für die relative Realität des Raumes fast bessere Beweise haben, als für die von Farben und Klängen. Über diese stimmen die Menschen nicht nachweisbar überein, falsche Raumvorstellungen aber sind als Sinnestäuschungen mit Sicher-

heit nachzuweisen; und wenn die Menschen ohne Täuschung etwas sehen, so führen — z. B. beim Anblick eines Punktes — alle ihre Sehrichtungen ganz geometrisch zu ihm hin und kreuzen sich da, so daß dieser Punkt als einziger Erreger der verschiedenen Lokalzeichen gewiß angenommen werden kann.

Was ist nun dieser Raum? Ein Zeichen für Empfindungen, für Nebenempfindungen, haben wir gesagt. Was ist die Sprache? Zeichen für Empfindungen. Der Raum ist also Sprache, stumme Sprache, wobei besonders bemerkt werden muß, daß auch das andere Denken oder Sprechen auf Erinnerung von Sprechmuskel*bewegungen*, also wieder auf Raum, zurückgeht.

Diese Raumsprache ist ursprünglich, individuell; jedes Tier hat sie ausreichend; diese Raumsprache ist *nicht etwas zwischen den Individuen.* Wollen sie sich über den Raum verständigen, müssen sie ihn messen, bezeichnen, Worte für ihn bilden. Die Sprache der Geometrie ist also eine Sprache in zweiter Potenz und darum für viele zu schwer.

Und ich möchte fragen, ob ein Unterschied zwischen Tieren und Menschen nicht gerade darin zu suchen sein könnte, daß die Menschen die Wortsprache übermäßig ausgebildet haben, daß die Tiere dafür eine unendlich feinere Raumsprache (erster Potenz, ohne Wort) besitzen, daß aber den Tieren die vierte Dimension, die Zeit, nur dämmernd aufgegangen ist. Mein Hund weiß sicher Vergangenes und Künftiges (Prügel und Fraß), aber er differenziert die Erinnerung nicht frei; man sagt: er habe ein dämmerndes Bewußtsein.

Denken oder Sprechen ist *Vorstellen ohne Lokalzeichen.* Der Traum wieder wird gerade dadurch zur Wirklichkeitstäuschung, weil wir im Traume nicht auf das Vorhandensein von Lokalzeichen achten.

Unser Ergebnis ist also: daß Raum ebenso relativ wirklich sei wie Farbe oder Klang, daß er beim Tiere und beim ungeometrischen Menschen eine Sprache für sich besitze, die der Lokalzeichen, daß das Fabeln vom Angeborensein dieser Kategorien endlich aufhören müsse. Cheselden berichtet über einen operierten Blindgeborenen (Helmholtz: Phys. Opt. 587), der urteilte, alles, was er sehe, berühre seine Augen. Er hatte den Raum außerhalb seines Körpers noch nicht gelernt, noch nicht eingeübt.

In dieser Darlegung ist natürlich *Realität* als ein relativer Begriff zu verstehen. Die Menschen allein haben sich für den Raum, in dem sie sich bewegen oder der in ihnen ruht, eine besondere Sprache der Geometrie erfunden, und diese Sprache scheint ihnen die untrüglichste und die realste unter allen Sprachen zu sein. Aber diese Sprache der Geometrie ist nur untrüglich, solange sie sich auf räumliche Zeichen der Raumverhältnisse beschränkt; will sie etwas über den Raum selbst aussagen, so wird sie zu Gemeinsprache und weiß nicht, was der Raum sei; wir haben eine Psychologie und können die Psyche nicht definieren, wir haben eine Geometrie oder Raum-

lehre und wissen vom Raume nichts zu sagen, als daß er eine relative Realität sei. Eine Möglichkeit des Nebeneinanderseins hat Lotze (Mikrok. III 494) den Raum genannt, aber sofort die Tautologie erkannt: es ist ja ein Zugleichsein (in der Zeit) mitverstanden und der Raum wird im Nebeneinander vorausgesetzt.

Auch die Frage nach der Gültigkeit der Axiome des Raums läßt an der Untrüglichkeit der geometrischen Sprache zweifeln; die nichteuklidische Geometrie lehrt nicht mehr, daß eine Gerade der nächste Weg zwischen zwei Raumpunkten sei.

IV.

Gibt es einen Raumsinn oder ein *Raumorgan*, wie es im Auge ein Lichtorgan, im Ohre ein Tonorgan gibt, dann wird die Analogie nicht abzuweisen sein, daß es erstens ein auf Raumerscheinungen besonders eingestelltes oder einstellbares Zentrum gibt, eben das Organ, und daß es zweitens Wirkungen des Raums oder der Raumerscheinungen oder der Raumverhältnisse auf dieses Organ gibt. Einwirkungen können aber von etwas bloß Gedachtem nicht ausgehen, wenigstens nicht unmittelbar. Der Raum müßte also etwas Wirkliches sein, wenn wir ein Raumorgan besäßen, ja damit sich ein Raumorgan bilden konnte. Versteht man unter *Sinn* nicht ein besonderes *Organ*, versteht man unter Raumsinn z. B. eine Nebenfunktion des Gesichtssinnes, dann könnte ein Raumsinn recht gut ohne wirklichen Raum angenommen werden. Wie das Sehorgan in einer Nebenfunktion den Farbensinn entwickelt hat. Nur daß freilich auch die Farben, die sekundären Eigenschaften, immer noch einer weit höhern Wirklichkeitsordnung angehören könnten als der Raum.

Ähnliches wäre von einem *Zeitorgane* zu sagen. Ein bloßer Zeitsinn als Nebenfunktion z. B. des Gehörs oder aller Sinnesorgane mag eine wirkliche Zeit nicht zur Voraussetzung haben. Gäbe es aber irgendwo ein Zeitorgan, so wäre die Vorstellung nicht abzuweisen, daß nur eine reale Zeit in diesem Organ Veränderungen weiter geben könnte.

Um der Vorstellbarkeit willen denke man nur wieder an die Wärme. Durch Jahrtausende hielt man die Wärme für ein materielles Ding, für ein Fluidum, wunderte sich gar nicht darüber, daß wir Wärme empfinden, und kannte kein besonderes Wärmeorgan. Gegenwärtig hat die Wärme ihre brutale Realität verloren, besitzt nur noch, wie die Farbe, eine relative Realität, Erscheinungsrealität, gegenüber ihrem Ding an sich, das eine Bewegung ist. Aber zugleich wird unablässig nach dem genauern Organ dieser Erscheinung geforscht. Niemand zweifelt daran, daß die Bewegungserscheinung Wärme auf ein für sie besonders eingestelltes Organ müsse wirken können.

Für die Frage, ob der Raum der Wirklichkeitswelt angehöre oder nur unserem Denken, wird es vielleicht entscheidend sein, die einfachere Frage zu beantworten, ob wir den Richtungsunterschied von rechts und links erst in die Natur hineintragen oder

ob er in ihr vor uns, vor unserem Denken und Sprechen, schon vorhanden ist. Nun ist es ganz selbstverständlich, daß die Worte rechts und links von Menschen herrühren, ja sogar, daß ein gewisser Wertunterschied in diesen Ausdrücken bildlich von der Natur oder der Übung der menschlichen Hände hergenommen ist. Es ist unbedingt menschlich, gedanklich und in diesem Sinne unwirklich, wenn wir an den symmetrisch gebauten Organismen eine rechte und eine linke Seite unterscheiden, wenn wir die Schlingpflanzen in rechtsdrehende und linksdrehende trennen. Was aber denn doch vor unserem Denken und vor unserem Sprechen in der Wirklichkeitswelt vorhanden zu sein scheint und was keine Psychologie ihr nehmen kann, das ist die *Polarität* selbst der beiden Richtungen. Die plastische Natur weiß nichts von rechts und links, aber sie ordnet die Glieder in zwei wirklichen Richtungen des Raums, wie sie sie in der lebendigen Kristallbildung im Raume (wir sagen: nach drei Dimensionen, also in sechs Richtungen) wirklich gruppiert.

Es scheint mir darum, daß die Frage nach der Realität oder Idealität des Raums falsch gestellt worden ist. Auch der Raum wie so vieles andere, ist nur ein mythologischer Begriff, in welchem wir die Erscheinung zusammenfassen, daß wirkliche Bewegungen nach Richtungen erfolgen. Wir sollten fragen, ob es in der Wirklichkeit Richtungen gibt oder nicht.

Wenn aber *Richtung* ein viel schwierigerer Begriff ist als man bis vor kurzem glaubte, wenn wir mit Goldscheid in der Richtung von Veränderungen einen gemeinsamen Oberbegriff für Kausalität und Zweck erblicken dürfen (vergl. Art. *Richtung*), dann ist vielleicht der Gedanke nicht abzuweisen: die Richtungen im Raume werden erst von uns Menschen in den Raum hineingetragen und haben mit der relativen Realität des Raums nichts zu schaffen. Hängen aber die Bewegungen im Raume immer mit Richtungen zusammen, so werden mit dem Richtungsbegriff auch der Bewegungsbegriff und der Realitätsbegriff (des Raums) zu psychologischen Problemen, zu viel ernstern psychologischen Problemen als die Frage nach der Entstehung der Raumvorstellung eine war.

Mit der Bewegung fällt dann jedes dieser Probleme der verbalen Welt zu, der Welt der Zeit, und für die substantivische Welt, die wir noch besser als bisher in der Welt des Seins oder des Raums wiedererkennen werden, bleibt vom Raume nicht viel mehr übrig als der Raumbegriff selbst, d. h. die Welt, insofern wir von der allgegenwärtigen Zeit abstrahieren.

V.

Daß unsere Vorstellungen vom Raum (und von der Zeit als seiner vierten Dimension) nur eine besondere Art Sprache seien, wird ganz seltsam beleuchtet durch eine geistreiche Bemerkung Strickers.

Dieser ruhige Forscher macht (Stud. üb. d. Bewußtsein S. 49) einen Unterschied zwischen *Ort* und *Raum*. Örter sind ihm die ausdehnungslosen Stel-

len, an die wir den Eintritt der Außenwelt in unser Bewußtsein verlegen. Nun deutet er darauf hin, daß wir uns gerade jene *Örter* ohne Ausdehnung vorstellen, deren Kenntnis wir durch Organe erlangen, die mit der Umgebung unverschiebbar verbunden sind. Es ist wirklich so, daß wir unsere *Seele* raumlos vorstellen und zugleich die Hirnrinde (wohin man jetzt den sogenannten Sitz der Seele verlegt) unbeweglich oder wenigstens ohne Muskelbewegung unter der Schädeldecke ruht; und daß wir den Tönen keinen Raum zuschreiben (obwohl eine Richtung), wie denn auch das eigentliche Gehörorgan tief im Felsenbein unbeweglich, d. h. wahrscheinlich ohne eigene Muskelbewegung liegt.

Dagegen halte man, daß unsere Vorstellung vom Raum teils auf unserm Tastgefühl, d. h. die Mitteilung unsrer vielbeweglichen Finger zurückgeht, teils auf unsern Gesichtssinn und zwar — wie jetzt wohl alle Fachgelehrten anerkennen — auf die Muskelbewegungen, durch die wir unsere Augen, ja selbst die Linse im Auge je nach den Eigenschaften des Raumes einstellen. Es ist begreiflich, daß wir aus solchen (immer räumlichen) Muskelbewegungen entweder auf den Raum schließen oder nach ihnen einen Raum vorstellen. Und auch die *Sprache*, als *Bewegungserinnerung*, ist im Grunde ein Gedächtnis an Vorgänge räumlicher Art.

Für die Bestimmung eines Ereignisses im Weltlauf ist Raum *und* Zeit zu beachten; beide „Formen der Anschauung" sind für die Bestimmung jedes Ereignisses notwendig. Man könnte das analytisch so ausdrücken, daß der Ort durch die drei Koordinaten sich bestimmen lasse, der Zeitpunkt durch eine vierte Koordinate oder auch durch ein zweites Koordinatensystem von einer einzigen Dimension, von einer einzigen Richtung. Wenn ein Ereignis häufig nur durch den Ort oder nur durch die Zeit bestimmt wird, so kommt das daher, daß man in allen solchen Fällen die Zeit, beziehungsweise den Raum, als bekannt voraussetzt oder für gleichgültig hält. Die Verhältnisse von Raum und von Zeit ergänzen einander; und wirklich kann von einem von beiden allein nur schwer gesprochen werden. (Vgl. Art. *Zeit.*)

Um so merkwürdiger ist es, daß in manchen Sprachen (franz. *espace*, ital. *spazio*), besonders aber im Deutschen das Wort *Raum* geradezu den Begriff der Zeit aussprechen kann, wie wir denn auch die unschöne Koppelung *Zeitraum* gebildet haben. Diese sprachliche Kühnheit entwickelte sich wahrscheinlich über einen biblischen Sprachgebrauch, der *Raum machen*, *Raum geben*, Raum haben, lassen, im Sinne von *Statt*, *Gelegenheit* geben usw. zuließ; aber auch über die Bedeutung *Zwischenraum*, *intervallum*, hinweg mag die bildliche Anwendung dieses Begriffs auf die Zeit häufig geworden sein. Sehr auffallend ist dieser kecke Sprachgebrauch bei Goethe, der doch die Kantsche Lehre von Raum und Zeit gut genug kannte, um einmal („Vier Jahreszeiten" Nr.23) übermütig mit ihr spielen zu können („Raum und Zeit, ich empfind' es, sind bloße Formen des Anschauns;

da das Eckchen mit Dir, Liebchen, unendlich mir scheint"), und dennoch, von andern Stellen ganz abzusehen, in der wunderbar schönen und fast steif feierlichen Dichtung „Legende" („Paria" II.; ist schon 1821 gedichtet) den Ausruf „noch ist Raum" ganz und gar im Sinne von „noch ist Zeit" wagte.

Die Möglichkeit, das Begriffspaar Raum und Zeit zu dem Worte *Zeitraum* koppeln, die entgegengesetzten Begriffe Zeit und Raum mit dichterischer Kühnheit sogar vertauschen zu können, erscheint weniger merkwürdig, wenn wir uns darauf besinnen, daß wir nicht wissen, was wir als den Oberbegriff von Raum und Zeit aufstellen sollen. Beide Begriffe gehören offenbar zusammen, sowohl für die Gemeinsprache des naiven Realismus wie für die letzte Verstiegenheit des Idealismus. Aber wir können beide nicht definieren, weil wir den Oberbegriff nicht kennen; es wäre denn, daß wir uns an den Begriff *Ordnung* halten und sagen wollten: wir ordnen die Welt der Erfahrung zunächst nach Raum und Zeit. Doch auch dann bliebe ein Widerspruch vorhanden, weil wir eben nur sprachlich, menschlich, bald von der einen Ordnung, bald von der andern abstrahieren können, die adjektivische Welt der Erfahrung aber nichts darbietet, was nicht zugleich in der Zeit und im Raume erschiene.

Daß wir bei der Lehre, Zeit und Raum seien Formen der Anschauung, nicht stehen bleiben können, das ist schon gesagt worden; der Raum ist so wenig bloße Form, daß er in alter und neuer Zeit oft mit dem Stoffe gleichgesetzt worden ist; und die Zeit kann keine bloße Form sein, weil sie in mancher Beziehung wie eine Kraft verbraucht wird.

Ich gelange also nicht über den bescheidenen Versuch einer Definition hinaus, über den vorsichtigen Gedanken: wie die Zeit eine Bedingung der verbalen Welt ist, der Welt des Werdens und des Wirkens, so ist der Raum die Bedingung der substantivischen Welt, der Welt des Seins. Und die Schwierigkeit, über diese Begriffe in der immer materialistischen Sprache zu reden, kommt daher, daß wir von der Raumbedingung vollständig absehen müssen (und es nicht können), wenn wir von der Zeit reden wollen, daß wir von der Zeitbedingung absehen müssen (und es nicht können), wenn wir vom Raume reden wollen. Wir haben aus der Erfahrungswelt den Raumbegriff und den Zeitbegriff sprachlich erschlossen; aber es ist uns nicht gelungen, die Realitäten Raum und Zeit getrennt zu verstehen. Für den naiven Sensualismus ist nur eine adjektivische Welt da; die Welt des Raums und die Welt der Zeit können wir nur ahnen.

Sobald wir aber erfahren werden, daß die substantivische Welt oder die Welt des Seins auch die der Mystik ist, werden wir uns der Schwierigkeiten des Raumbegriffs wieder erinnern dürfen. Wir können von einer Welt des Seins oder des Raums nur so lange reden, auch bildlich nur so lange, als wir die Zeit

hinwegdenken; und auch die Welt der Mystik, die der substantivischen Welt angehört, versucht es immer, die Zeit hinwegzudenken, zeitlos zu sein.

Realismus. — Die Alten und die Scholastiker, wenn man von den griechischen Skeptikern und von den mittelalterlichen Nominalisten absieht, behandelten die Frage nach der *Realität* der Dinge — man achte auf die Tautologie — in einer Disziplin, welche nacheinander die Namen: *erste Philosophie*, *Metaphysik*, *Ontologie* bekam. Man flüchtete vor dem sich unmittelbar aufdrängenden naiven Realismus in die ideale Welt, in einen Ideal-Realismus hinein und war noch nicht imstande, zwischen Objektivität und Subjektivität, zwischen Wirklichkeit und Scheinbarkeit der Gedankendinge zu unterscheiden. Die Bezeichnung *Ontologie* für diese ganze Disziplin hat aber erst, wie schon einmal erwähnt, Clauberg erfunden, der nach Klarheit ringende Cartesianer, welcher endlich einmal deutlich Theologie und Welterkenntnis auseinander halten wollte und darum eine Wissenschaft vom Wesen, von der Dingheit, von der Wirklichkeit also, forderte. Wie es eine Wissenschaft der Theosophie oder Theologie gebe, so könne man die Wissenschaft vom Wesen im allgemeinen (circa ens in genere) nicht unpassend (non incommode) *ontosophia* oder *ontologia* nennen.

Das Wort steht durch Platons Ideenlehre (es geht ja auf den Terminus *ὄντως ὄντα* zurück) mit dem scholastischen *Realismus*, den ich zur Warnung immer *Wortrealismus* nenne, in Zusammenhang. Wolf hat dann diese Ontologie in ein sauberes System gebracht; Zeller hat („Geschichte der deutschen Philosophie" S. 183f.) dieses System kurz und gut dargestellt und auch auf den Grundfehler dieses Dogmatismus, den Ursprung der Vorstellungen nicht näher zu untersuchen, scharf hingewiesen. Für Freunde sauberer Terminologie ist es auch richtig, wenn Zeller diese Arbeit Wolfs „keine unfruchtbare Leistung" nennt. Erst Kant, der ebenso systematisch, aber denn doch soviel tiefsinniger war als Wolf, hat einen festen Strich zwischen Ontologie und Metaphysik gezogen, die Ontologie zum Vorhofe einer (künftigen) Metaphysik gemacht, die Ontologie in Transzendentalphilosophie, d. h. in Erkenntnistheorie umzuwandeln gesucht. Schopenhauer („Parerga" I. S. 88) hat das so ausgedrückt: „Die Kritik der reinen Vernunft hat die Ontologie in *Dianoiologie* verwandelt."

An einer andern Stelle („Parerga" II. S. 19) spricht Schopenhauer von dieser Wissenschaft als von dem, „was man früher Ontologie nannte". In Wahrheit ist die Ontologie ein veralteter Begriff, der alle sterilen Streitigkeiten um die Wirklichkeit der Ideen, um das Wesen oder die *οὐσια*, um das Sein, kurz um das Unsagbare umfaßt. Nur daß die Ontologie niemals Mystik ist, immer Logik sein will. Höchstens Hegel brachte wie von ferne einen mystischen Zug in seine Ontologie hinein, trotzdem sie bei ihm (Encyclopædie[2] § 33) wieder ganz wortrealistisch ist.

Man täuscht sich aber, wenn man glaubt, diese Sterilität des Kampfes habe aufgehört. Ja, wir brauchen das Wort *Ontologie* beinahe wieder, wenn wir für den *Realismus* und für einen seiner vielen Gegensätze irgend einen Oberbegriff suchen. *Was* ist das, was ist? Was ist das Sein? So fragen wir immer noch wie vor dritthalb Jahrtausenden. Auch Kant hätte noch eine Ontologie im scholastischen Sinne nötig gehabt, da er zugleich das Sein und die Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich behauptete; gerade vom Standpunkte der Phänomenalität aus müßte doch gefragt werden: dürfen wir noch ein Sein nennen, was für den Menschen in keiner Weise erkennbar ist?

Die neueste Fragestellung der Philosophie scheint zu dem Standpunkte des naiven Realismus zurückkehren zu wollen; aber es scheint nur so. Es ist ein bedeutender Unterschied zwischen diesem, welchem die Realität der Außenwelt ein Dogma ist, und den Lehren der philosophischen Physiker (Mach und Helmholtz, auf welche sich die Pragmatisten etwas kühn berufen), denen diese Realität nur eine Hypothese ist, eine brauchbare, fruchtbare, präzise, die einfachste Hypothese. „Die mit dem Charakter der Wahrnehmung auftretenden Bewußtseinsakte verlaufen so, *als ob* die von der realistischen Hypothese angenommene Welt der stofflichen Dinge wirklich bestände“ (Helmholtz: „Vorträge und Reden“ II. S. 243). Das bescheidene und sich bescheidende *als ob* hat Helmholtz wieder von Kant entlehnt.

Auch der Streit um den Realismus endet also mit einem Gleichnis; und würde noch besser mit der ersten und letzten Frage endigen: *was* ist *das?*

Recht.

I.

Die Macht des Wortes über die Begriffe des „heiligen“, des „ewigen“ Rechts will ich zunächst nur an zwei Beispielen erweisen; das eine ist dem Sachenrecht oder vielmehr dem Kampfe um das Eigentum entnommen, das andere dem Strafrecht; und die Rechtsphilosophen mögen weiter darüber streiten, ob das Sachenrecht oder ob das Strafrecht ewigere Wahrheiten verteidige.

Das Sachenrecht oder das dingliche Recht hat das Allerheiligste zu schützen: das *Eigentum*; ganz nebenbei mag die Frage gestellt werden, ob das Eigentum die Gesetze geschaffen habe oder ob es erst durch die Gesetze (oder Gewohnheitsrecht) eingeführt worden sei. Eigentum aber besteht nach dem gesunden Menschenverstand, nach dem naiven Realismus nur an Dingen, an Sachen. Was ein Ding sei, eine Sache, das weiß jedes Kind oder glaubt es zu wissen. Was man mit Händen greifen oder doch betasten kann, das ist eine Sache. Ein Landgut, ein Haus, ein Rind, ein Geldstück sind Sachen, darum war es, als die Zeit erfüllet war, eine Kleinigkeit, den römischen Rechtsbegriff des Eigentums auch auf den Apfel auszudehnen, den ein matter Wanderer im Herbste vom Baume pflückt, und auf die Erdbeere, die

ein armes Bauernkind einsammelt. Wo doch der Preis des Körbchens Erdbeeren kaum die Arbeit des Sammelns bezahlt; und Preis soll doch ein Äquivalent für Arbeit sein.

Die Römer hatten schon eine Ahnung davon, daß Eigentum auch an Objekten erworben werden könnte, die nicht Dinge waren, die nicht betastet werden konnten. Die actio de luminibus non officiendis schützte das Eigentum, das Recht am Sonnenlicht. Ist Licht ein Ding? Noch Newton glaubte so.

Jetzt, wo man das Licht als eine Ätherbewegung erklärt, müßte man die Antwort ändern. Aber damit ist's nicht genug. Seitdem das Gaslicht eingeführt worden war, gab es Prozesse gegen Leute, die entweder Gas gestohlen oder die durch Manipulationen am Gasometer die verkaufende Gesellschaft um Gas betrogen hatten. Der Fall lag für den Juristen einfach, weil Gas ein Ding ist, wenn auch nur ein luftförmiges Ding. Nun aber haben wir auch ein Licht, das von Elektrizität erzeugt wird. Offenbar kann auch elektrisches Licht per nefas angeeignet werden. *Angeeignet?* Kann Elektrizität, elektrische Kraft *Eigentum* werden? Elektrizität ist ja eine Kraft, kein Ding, keine Sache? Und wenn Einer ein Recht hat, aus einem Flußlaufe Wasser zu entnehmen, das Ding Wasser, hat er auch das Recht, die Energie des aufgestapelten, höher gehobenen Wassers, zu benützen? Die Rechtswissenschaft ist darüber in Unordnung geraten, weil der Eigentumsbegriff naiv vom Dingbegriff ausging und nicht von den neuen Werten des Energiebegriffs.

Für meinen Gesichtspunkt liegt die Sache im eigentlichen Strafrecht ganz ähnlich, dort wo man nicht Eigentumsrechte, sondern ethische Grundsätze zu schützen ganz gutgläubig vorgibt. Die alten Strafrechte waren ja eigentlich auch Sachenrechte. War ein Mensch totgeschlagen worden oder war ihm ein Glied abgehauen worden, so wurde der Körper oder der Körperteil abgeschätzt und die Täter hatten Buße zu leisten, d. h. ein Äquivalent zu bezahlen. Oder das Äquivalent wurde auch im Tauschhandel gebüßt: Leiche um Leiche, Auge um Auge, Zahn um Zahn. Seitdem nun das Strafrecht als ein Ding für sich aufgestellt worden ist, kam die Strafe anstatt der Buße auf; aber nach wie vor kennt das Gesetz nur die beiden Delikte des Mordes und der Körperverletzung. Erst seit kurzem ist der Begriff der Erpressung in das Strafgesetz hineingekommen. Immer noch aber weigert sich die Rechtswissenschaft der Einsicht, daß die mit der Erpressung verbundene Drohung schwere Krankheit und Tod des Bedrohten herbeiführen kann, daß also die Bedrohung eine Waffe ist, ein geeignetes Werkzeug für Mord und Körperverletzung, in der Wirkung nicht schwerer nachzuweisen als manche Pflanzengifte. (Vgl. die Art. *Erpressung* und *Strafe.*)

II.

Die Rechtswissenschaft hat ein Interesse daran, zwischen dem *objektiven* Recht und dem *subjektiven* Recht

auf ihre Art zu unterscheiden; das Recht hätte sonst keinen Zweck. Der Zweck des objektiven Rechts, d. h. der Gesetzbücher, ist angeblich der, das subjektive Recht zu schützen, d. h. dem Einzelnen zur Durchsetzung seines begründeten Anspruchs zu verhelfen. Seines durch die Gesetzbücher begründeten Anspruchs. Dieses subjektive und objektive Recht sind nicht einmal richtige Korrelatbegriffe. Es ist ein und dieselbe Vorstellung aus der substantivischen Welt, das einemal vom Standpunkte der sog. Allgemeinheit gesehen, das anderemal vom Standpunkte des Individuums. Beide Relationen der einen Vorstellung hat man, besonders zur Zeit des Naturrechts, unter einen andern substantivischen Begriff zu bringen gesucht, unter den des Willens. Das objektive Recht wurde zur volonté générale gestempelt; subjektives Recht war, was der Einzelne wollen durfte. Strenge Juristen wie Ihering lehnten diese Konstruktion ab, aber nur, weil sich dagegen einwenden ließ, daß neugeborene Kinder und Wahnsinnige Rechte haben, aber keinen Willen. (Was wieder falsch ist; denn Kinder haben einen Willen, der sich nur nicht auf Rechtsobjekte richten kann; und der sehr starke Wille von Wahnsinnigen wird nur rechtlich nicht anerkannt.) Im Grunde hat der Willensbegriff mit dem Rechtsbegriff gar nichts zu schaffen. Das objektive Recht wird von den Beamten, leider, fast immer ohne persönliche Anteilnahme angewendet, wirklich als ob die bürgerlichen Gesetze oder Normen so etwas wie Gesetze wären, wie Naturgesetze, die freilich wieder ihren Namen recht schlecht von den menschlichen Gesetzen übernommen haben; das subjektive Recht wird dagegen von dem Einzelnen nur dann verfolgt, wenn er will, wenn er ein Interesse zur Sache hat, aber auch sonst würde Recht Recht bleiben.

Diese schiefe Unterscheidung von Gesetz und gesetzlichem Anspruch ist von der Wissenschaft nun einmal angenommen, und ich werde kein Glück damit haben, wenn ich ganz anders zwischen subjektivem und objektivem Recht unterscheiden möchte. Die Jurisprudenz ist die Wissenschaft vom objektiven Rechte. Dieses objektive Recht gehört samt und sonders der substantivischen oder metaphysischen Welt an, wenn man darunter die allegorische *Justitia* verstehen will, die phantastische Göttin des Rechts, deren Ebenbild niemals auf Erden zu finden war, oder wenn man darunter auch nur einen obersten Begriff verstehen will, unter dem sämtliche rechtliche Einrichtungen eines Staates sich zu einem Systeme ordnen sollen. Das objektive Recht könnte auch der verbalen Welt der Wirkungen oder Wirklichkeiten zugerechnet werden, wenn man sich darauf beschränken wollte, alle die menschlichen Tätigkeiten objektives Recht zu nennen, wie: denken, gesetzgeben, klagen, streiten, richten, strafen, die den gemeinsamen *Zweck* haben, den Krieg aller gegen alle zu vermeiden und zwischen den menschlichen Egoismen einen erträglichen Ausgleich zu schaffen. Auch dieser Zweck wäre nach menschlicher Ge-

wohnheit nicht ganz ohne ein *Ideal.* Der Einzelne, der einen Anspruch erhebt, und die mächtige Gesamtheit, die Gesetze macht, beide berufen sich gern auf die Gerechtigkeit ihrer Sache. Beide lügen sehr oft, wenn sie ihre Sache gerecht nennen, wenn sie sagen, daß sie im Rechte sind. Diese Lüge aber sogar setzt etwas voraus, was in der Welt vorhanden ist, in der adjektivischen Welt der menschlichen Empfindungen. Es gibt ein Gefühl, welches das erlebte Schicksal als *gerecht* oder *ungerecht* bewertet. Und dieses Gefühl allein möchte ich das *subjektive* Recht nennen.

Diese Zweiseitigkeit des Rechtsbegriffs findet sich schon in der Originalsprache unserer Jurisprudenz, im Lateinischen; nicht zwar in dem Worte *jus*, das nur die Bedeutungen des objektiven und des subjektiven Rechts der Satzung (*jussum*) und der Gerechtsame, im herkömmlichen Sinne hat; wohl aber in dem Worte *justitia*, das im Lateinischen noch nicht die allegorische Gottheit unserer Steinmetzen war, sondern ursprünglich das Gerechtigkeits- oder Billigkeitsgefühl bedeutete (selbst *justitia in hostem* schon bei Cicero), dann aber auch das objektive Recht als Inbegriff der Gesetze. *Justus* gar hatte alle Bedeutungen von der subjektivsten bis zur objektivsten, die wir durch vielerlei Worte auseinanderhalten: gerecht, billig, rechtschaffen, richtig, ordentlich, gehörig, hinlänglich, recht, förmlich, gesetzmäßig. Unsere deutschen Worte *recht, richtig* und *gerecht* werden uns noch beschäftigen.

Der Gegensatz zwischen dem subjektiven und dem objektiven Recht in meinem Sinne, zwischen dem Gerechtigkeits*gefühl* des Individuums und dem richterlichen Herrschaftsanspruch des Staates, also zwischen dem Rechtsbegriff der adjektivischen Welt und dem Rechtsbegriff der substantivischen Welt, ist nicht bloß ein logischer Gegensatz. Es handelt sich um einen unversöhnlichen Zwiespalt, der in einem untilgbaren Hasse der Nichtjuristen gegen die Juristen immer wieder zutage tritt. Und in einem gesteigerten Hasse so vieler Naturen gegen den ihnen durch die Verhältnisse aufgezwungenen Juristenberuf. Ich sehe das Wesentliche dieses Gegensatzes besonders deutlich an einem Punkte, der allein genügen würde, die Bezeichnung beider Welten durch das eine gemeinsame Wort zu einer Sinnlosigkeit zu machen. Ich denke da an den Aberglauben der Juristen, sie müßten jeden vorliegenden Fall *entscheiden*, sie müßten die juristische Frage unbedingt mit einem *ja* oder *nein* beantworten. Dieser Aberglaube herrscht freilich auch beim Recht suchenden Publikum. Das *Recht* hätte ja wieder keinen Zweck, wenn der Rechtsstreit zwischen Hinz und Kunz nicht durch den Rechtsprecher, den *judex* (von *jus dicere*) aus der Welt geschafft würde. Nun liegt die Tatfrage im Strafrecht oft so, daß ein ja oder nein anwendbar ist; auch im Zivilrecht dürfte der Fall in einfachen Verhältnissen häufig vorkommen. Aber je umfangreicher und spitzfindiger unsere Gesetzbücher werden, je feiner die Distinktionen der Juris-

ten, um so zahlreicher werden die Fälle, in denen gerade die besten Juristen schwanken müssen, unter welchen Paragraphen ein Rechtshandel falle. Handelt es sich am Ende um die zeitliche Ausmessung einer Freiheitsstrafe, bei der das Gesetz einen weiten Spielraum läßt, so ist es doch eitel Flunkerei vom Richter, wenn er mit der zudiktierten Strafe von so und so viel Jahren und Monaten genau das getroffen haben will, was das Gerechtigkeitsgefühl verlangt. (Vergl. Art. *Strafe.*) Das subjektive Gerechtigkeitsgefühl ist psychologisch fein; die objektive Gerechtigkeit des Richters ist grob, auch wenn sie juristisch fein sein sollte. Das Gerechtigkeits*gefühl* des Individuums ist so frei, daß es auch in der Seele des Frommen und beim Frömmsten gelegentlich an der Gerechtigkeit Gottes zweifeln kann, gegen Gottes Ratschlüsse murren; der Rechtsspruch des letzten Amtsrichters verlangt unfreie Unterwerfung. Man muß es im Laiengericht mitgemacht haben, wie die Geschworenen, wenn sie überhaupt denken, das Für und Wider gegeneinander halten und nicht leicht zu einem entschiedenen ja oder nein kämen, hätte ihnen nicht der gelehrte Richter in seinem Resumé den Fall juristisch so präpariert, daß die juristische Suggestion zu einer raschen Entscheidung führt. Wahrhaftig, der gewissenhafte Käsehändler wägt das verlangte Viertelpfund genauer ab, als am Ende der Richter das von der Gerechtigkeit verlangte Strafmaß abwägen kann. Die Jurisprudenz und die Sehnsucht nach dem behaglichen Mittagessen drängen zu einer Entscheidung. „À la mort, et allons dîner" läßt Voltaire die Richter des Sokrates sagen.

Dieser Gegensatz zwischen dem wirklichen, adjektivischen Gefühl für Gerechtigkeit und der substantivischen Konstruktion des *Rechts* wiederholt sich immer, wo wir uns von dem Schein der substantivischen Welt befreien und die alleinige Wirklichkeit der adjektivischen Welt erkennen. Der Kranke fühlt sich krank, ganz genau so krank wie er sich fühlt; der gelehrte Arzt soll eine Arznei verschreiben und müßte in der Dosierung des Mittels schwanken; er hat aber Eile wie der Richter und der Geschworene, schwankt nicht und verschreibt sein Mittel gegen die *Krankheit* auf ein Gran genau von jeder Arznei. Du findest ein Bild, ein Buch, eine Symphonie schön, genau so schön wie du es empfindest; du kannst den Grad deiner Empfindung nur ebenso wenig in Worte fassen wie der Kranke sein Gefühl; aber der gelehrte Ästhetiker versteht sich auf die *Schönheit*, mißt die verschiedenen Schönheiten gegeneinander ab, und wenn er überdies ein Händler ist, wie es ja vorkommen mag, so bestimmt er genau den *Wert* dessen, was dir *wert* ist.

Diese Sucht der Ärzte, der Richter und der Kunstrichter, unter allen Umständen zu *entscheiden*, ein Ja oder Nein auszusprechen, unbekümmert um die feinen Wertunterschiede der adjektivischen Gefühlswelt, mag jetzt zusammengehalten werden mit dem, was ich (Kr. d. Spr. III. 375) über

den Satz vom ausgeschlossenen Dritten und seine Torheit vorgetragen habe. Wir haben jetzt vielleicht und an einer Stelle, wo wir es kaum erwarten konnten, den letzten Grund für diesen Gipfel aller Tautologien gefunden.

Auch die berühmten logischen Denkgesetze gehören der substantivischen, der unwirklichen Welt an. Ich habe gezeigt, daß die Albernheiten „das Mittelalter ist nicht gelb" oder „die Elektrizität ist nicht vierfüßig" erst dann geantwortet werden, wenn jemand vorher so albern war zu fragen: ist das Mittelalter gelb oder nicht? Ist die Elektrizität vierfüßig oder nicht? Nicht viel anders scheint es mir um die Entscheidungssucht der verschiedenen Richter und Ärzte zu stehen. Es scheint ihnen standesgemäß, immer mit einem entschiedenen Ja oder Nein zu antworten, weil die Parteien so töricht fragen.

III.

Wir sind es gewöhnt, das Werturteil unseres Gerechtigkeitsgefühls und das richterliche Urteil mit dem gleichen Worte auszudrücken, oder doch mit einem ganz ähnlichen; *gerecht*, *recht*, *richtig* und *Recht*. Unter allen abendländischen Sprachen ist im Deutschen die Verwechslung des Gerechtigkeitsgefühls und der Gesetzesanwendung am weitesten gediehen; die slawischen Sprachen haben die deutschen Worte übersetzt: *pravi* = *richtig*, *gerecht*, auch die *Rechte*. Ich glaube nachweisen zu können, daß dieser Sprachgebrauch von der lateinischen Bibelübersetzung beeinflußt, auf das lat. *rectus*, in immer neuen Lehnübersetzungen, zurückgeht.

Der *zadik* des alten Testaments war ein sehr unklarer Begriff, der sich auf religiöse wie auf forensische Verhältnisse beziehen konnte. Der *zadik* konnte der *rechtliche* Mann sein oder auch der *fromme* Mann. Gott war *der Gerechte* par excellence. Selbst Beziehungen auf den Messias finden sich schon im *zadik*. Mit der Rechtsprechung hatte der Begriff nichts zu tun. Der Richter in Israel, eine Art Diktator, hieß *Schofet*, was die Septuaginta ganz wörtlich und gut mit *κριτης* zu übersetzen pflegt, selten mit *δικαστης*. Das neue Testament gab den Gerechten mit *δικαιος* wieder, sprach so von Gott wie von den Menschen, meinte damit einen sozialen oder religiösen Wert und kümmerte sich wenig um den profanen Sprachgebrauch der Griechen. Der unterschied sich wesentlich von dem unsrigen; eine ganze Menge Wortstämme sind nötig, um das auszudrücken, was wir unter *recht*, *richtig* und *gerecht* zusammenfassen. Was gesetzmäßig ist, heißt *νομιμον*; was rechtlich ist, *δικαιος*; was handgerecht, passend: *ἁρμοζων*; das subjektive Recht, der Rechtsanspruch: *ἐξουσια*; der entscheidende Prozeßrichter heißt *δικαστης*; wer sonst zu entscheiden hat: *κριτης*; die rechte Hand (im Gegensatz zur linken): *δεξιος*; aufrecht, wofür wir ja auch *recht* sagen, heißt *ὀρϑος*; der rechte Winkel heißt *ὀρϑογωνια*; gerade, in horizontaler Richtung, hieß *εὐϑυς*.

Dieses *ὀρϑος* nun, das schon im

Griechischen metaphorisch verwendet wurde, machte Glück in der lateinischen Lehnübersetzung *rectus* (von *regere*, wie ὀρθός von ὄρνυμι; die Grundbedeutung: antreiben, lenken); alle unsere Verwendungen von *recht* finden sich schon bei *rectus*: gerade, senkrecht, aufrecht, recht, richtig, geradsinnig, geradeaus, rechtlich.

Weil der Übergang von *rectus* zu *ritto, diritto, droit* klar vorliegt, darum zweifelt kein Romanist daran, daß *droit* direkt von *directus* herkomme; die Germanisten aber, trotzdem die Gleichheit von *recht* und *rectus* in die Augen springt, sprechen von einer „Urverwandtschaft". Ein altpersisches *râsta* (gerade, recht) wird ins Treffen geführt. Während aber die germanischen Worte (got. *raihts*, altnord. *rêttr*, engl. *right* usw.) auf kein andres Wort zurückgeführt werden können, erscheint *rectus* eben als ein ganz regelrecht gebildetes Partizipium von *regere*.

Die romanischen Sprachen haben freilich nicht *rectus* selbst übernommen, sondern *jus* und *justus* (übrigens in *giudice*, *juge*, *giudizio* usw. erhalten) ist bei ihnen durch die Weiterbildung von *directus* verdrängt worden, das schon im Lateinischen gerade, schlicht, aber auch *schlicht* und *ehrlich* in metaphorischer Bedeutung ausdrückte. (Es muß auch ein Wort *directarium* gegeben haben, Winkelmaß, woraus rum. *dreptar* wurde.) Im Italienischen ist es als *diritto*, *diretto*, *dritto*, *ritto* erhalten. Spanisch: *derecho*. Provençalisch: *dreit* und *drech*, woraus franz. *droit* wurde.

Für die Herkunft unsres *recht* von *rectus* scheint es mir nun zu sprechen, daß *droit* (von *directus*) fast in seiner ganzen Bedeutungsentwicklung mit *recht* zusammenfällt: gerade, senkrecht, rechtlich, Recht, alles wird durch *droit* ausgedrückt.[1]) Und auf die verfehlten Versuche, *droit* (für die rechte Hand) von *dexter* abzuleiten, das doch als *destre* bis ins 16. Jahrhundert üblich war, scheint mir die Übereinstimmung mit dem deutschen *recht* wieder ein Licht zu werfen; um so mehr, als auch im Deutschen ein älteres Wort, *zese* (got. *taihswa*, das doch wohl das Lehnwort *dexter* ist) von *recht* erst verdrängt werden mußte. Nur kann ich der Kühnheit (die nicht ganz eine Kühnheit Grimmscher Art ist) des D. W. (Heyne) nicht beipflichten, die die Bedeutung *rechts* von der Urbedeutung *gerade* ableitet, weil „man sich die Richtung von der das Schwert führenden Hand des Mannes aus als die zielgeradere dachte" (?). Ich sehe die Schwierigkeit nicht, *rechts* von *recht* abzuleiten; und begreife nicht, warum Littré für *droit* (= *rechts*) einen besondern Ar-

---

[1]) Doch hat franz. *droit*, besonders in der Mehrzahl, häufig eine viel konkretere Bedeutung als unser *Recht*; Gebühren, Zölle, Auflagen, aber auch sehr konkrete Einnahmen von bevorrechteten Privatpersonen werden *droits* genannt; wir müssen dann je nachdem mit *Bezüge*, *Vorrechte*, *Gerechtsame* übersetzen; ganz konkret auch *droit des chiens (de l'oiseau)*, die Eingeweide des Beutetiers, was bei uns weidmännisch *Jägerrecht* heißt. Übrigens glaube ich, daß unser *Kretscham* (Dorfschänke) nicht, wie behauptet wird, ein aus dem Slawischen entlehntes Fremdwort ist, sondern eine slawische Umbildung von *Gerechtsame*.

tikel verwendet. Überall fließen ja die Bedeutungen *recht* und *richtig* ineinander; die *rechte* Hand ist die *richtige* Hand, die geschicktere, im Gegensatze zu der ungeschickten, *linkischen* Hand. *Dexteritas* ist Gewandtheit; schon *δεξιος* hieß auch *geschickt*. Der Komparativ (*δεξιτερος*, *dexterior*, auch im Deutschen früher häufig) ist aus einer Vergleichung beider Hände zu erklären. Und bei der Vergleichung wurde *die rechte Hand* immer gelobt, die linke getadelt. Die Griechen waren keine Erkenntnistheoretiker; *δικαιος*, *δεξιος*, *καλος*, *ἀγαθος* floß ihnen durcheinander. Die *geschicktere*, stärkere Hand war ihnen (und wohl allen alten Völkern) die tüchtige, die tugendhafte, die schöne, die gute, die *richtige* Hand. Auch unsere Kinder lernen frühzeitig ihre rechte Hand von der andern unterscheiden und nennen sie in der Ammensprache das *gute* Händchen. Die Rufe *bravo* (tapfer), *gut*, *recte*, *καλως* entsprechen einander.

IV.

Ein objektives Recht (Gesetz *und* gesetzlicher Anspruch) gibt es nur im Staate, der darum und dazu ein Staat ist. Außerhalb des Staates, in der Anarchie, gibt es keine Justizgewalt, also kein Recht; das adjektivische *Gefühl*, recht zu handeln oder recht zu empfinden, hat mit dem Staate nichts zu tun. Was schon die Römer, noch dazu in ihren Institutionen, *Naturrecht* genannt haben, *jus naturale* (damals noch mit dem *jus gentium* zusammengeworfen, dem allgemein menschlichen, überall anzutreffenden Rechtsgefühl, — weil von einem *Völkerrecht* im modernen Sinne nicht einmal in der Theorie die Rede sein konnte) quod natura omnia animalia docuit, das mag durch Jahrhunderte das objektive Recht beeinflußt haben, als eine Sehnsucht, eine Philosophie, eine öffentliche Meinung; die Bezeichnung *Recht* hat es dennoch niemals verdient. Das Naturrecht ist nie etwas andres gewesen als das adjektivische Rechts*gefühl*, wenn es auch gelegentlich zu einer Revolution gegen das geltende, staatliche, substantivische Recht führte. Die Naturrechtler, welche aus ihrem Rechtsgefühl heraus das objektive Recht bessern wollten, haben sich um das verdient gemacht, was wir etwa die menschliche Kultur nennen; aber gerade die konsequenten Naturrechtler, die alles positive Recht natürlich fanden, waren eigentlich nur die Vorläufer der historischen Schule, der im Grunde alles vernünftig ist, was wirklich ist. Just von der Juristerei ist der Historismus vor hundert Jahren ausgegangen.

Ein Naturrechtslehrer der Lutherzeit, Oldendorp, lehrt: „Lex est notitia naturalis a Deo nobis insita, ad discernendum æquum ab iniquo. Stärker konnte die Verwechslung von *recht* und *Recht* nicht mehr ausgesprochen werden. Von Gott kam die Natur des Menschen, auch seine gesellschaftliche Natur; aus dieser gesellschaftlichen Natur entwickelte sich das *Recht*, natürlich, also war auch *das* Recht von Gott. Alle Naturrechtler waren und mußten sein: Optimisten, also schlechte Christen; sie

glaubten an die Güte der Menschennatur und fanden entweder, ganz verblendet, das natürliche Rechtsgefühl im geltenden Rechte schon verwirklicht oder hofften doch, später einmal werde das Richtige Recht werden. Ein so nüchterner Kopf wie Wolf konnte denken und sagen: Lex naturæ nos obligat ad committendas actiones, quæ ad *perfectionem* hominis atque status ejusdem tendunt, et ad eas omittendas, quæ ad imperfectionem (!) ipsius atque status ejusdem tendunt. Das große leere Wort *Vollkommenheit* verdarb, was zu verderben war; und die *Vernunft*, die vermeintlich allwissende, scheiterte an dem Begriffe der Vollkommenheit.

Man hat mit Recht behauptet, es bestehe gar kein Unterschied zwischen dem Naturrecht und dem Vernunftrecht, dem jus *naturale* und dem jus *rationale*. Beiden Systemen des adjektivischen Rechts steht das positive *Recht*, das substantivische, das *Gesetz*, gegenüber. Und die ganze Verwirrung, welche in dem Worte *Natur* sich ausgeprägt hat, kehrt in *Naturrecht* wieder. Nehmen wir *Natur* als Wirklichkeit, so gibt es in der ganzen Natur kein Naturrecht; denken wir aber an die Natur des Menschen, so hat diese Natur, zwiespältig, eben überall nur positive *Rechte* oder Rechtsordnungen geschaffen und ihnen in derselbigen Seele ihrer Menschen ein *rechtes* Gefühl gegenüber gestellt, das sie Naturrecht nennen, obgleich es kein *Recht* ist und in rerum natura nicht anzutreffen. Es gibt kein Recht, das nicht erzwungen werden kann; und zwingen kann den Einzelnen nur der Racker von Staat, der Staat als einziger Übermensch (im üblen Sinne).

Die Unterwerfung des Einzelnen unter die Justizgewalt des Staates wurde von den Naturrechtlern, lange vor Rousseau, für etwas wie die Wirkung eines Vertrages erklärt. Es blieb unklar: sollte der *contrat social* das Idealbild sein für den Gesetzesstaat der Zukunft, oder sollte durch das pomphafte Wort die Erscheinung des gegenwärtigen Staates erklärt werden. Die Entstehung dieser Fiktion scheint mir, abgesehen von dieser Unklarheit, leicht gedeutet werden zu können. Freie Denker sahen die Divergenz zwischen *recht* und *Recht*. Dabei wurde von jedem Bürger, auch vom Verbrecher, freiwillige, willige Erduldung des Rechts verlangt; wenn auch Hegels bodenlos frivoles, ja infam witziges Wort „die Strafe ist das Recht des Verbrechers“ noch nicht geprägt war. Die freiwillige Unterwerfung wurde auch der Sitte, der Religion gegenüber verlangt. Aber: die Religion war undiskutierbar, weil der liebe Gott doch da ganz besonders allweise und allmächtig war (und trotzdem mit seinem auserwählten Volke einen Vertrag, einen Bund, zweimal nacheinander sogar, geschlossen hatte); die Unterwerfung unter die Sitte erforderte keinen Vertrag, weil diese Unterwerfung (so sagten die törichten Juristen) nicht gesetzlich erzwungen werden könnte. Nur unter das Gesetz des Staates wurde jeder Einzelne gezwungen, mit eiserner Faust; und sollte doch sein Haupt und sein Gemüt unter dieses feind-

liche Gesetz beugen, als wäre es Gottes Wille, sollte immer und allezeit *recht* und *Recht* identisch finden. Der Mörder sollte es als *gerecht* empfinden, wenn er hingerichtet wurde; der arme Schuldner sollte es als *gerecht* empfinden, wenn er zugunsten des reichen Gläubigers gepfändet wurde. Das war entweder nicht wahr, oder die Gesetze mußten durch Übereinkunft, durch einen Vertrag zustande gekommen sein. Von dem nur kein Lebender wußte, wann und wo er geschlossen worden war. Diese wie andere Konstruktionen des *Naturrechts* waren verdienstvoll, nicht zuletzt darum, weil sie im Sinne der Aufklärung vom Rechte Philosophie oder Vernunft verlangten und weil sie gegen die Alleinherrschaft der römischen und der späteren italienischen Rechtsbegriffe protestierten. Aber alle Naturrechtler haben übersehen, daß der Mensch und die menschliche Vernunft mit zur Natur gehören, daß sie ein Stück Natur sind.

Die Überzeugung freilich, daß *recht* und *Recht* nichts miteinander zu schaffen haben, daß der Staat ein Notbehelf, ein pis aller, eigentlich eine notwendige Scheusäligkeit sei, diese Überzeugung war durch den Optimismus der Naturrechtler nicht aus der Welt zu schaffen. Pessimisten hatten die nötige Schärfe der Augen, den Staat in seiner wahren Gestalt zu sehen. Niemand ist dem Staate gegenüber je scharfsichtiger gewesen als Hobbes.

Hobbes ist mit seinen beiden Forderungen, einer souveränen Zentralgewalt und einem Rechte auf Freiheit, weit mehr, als es gewöhnlich anerkannt wird, der Staatslehrer der neuen Zeit, der Vorgänger der großen französischen Revolution gewesen. Um so mehr sollten die Franzosen ihn auf den Schild heben, höher als ihren Rousseau, weil die Engländer ihren Landsmann gern verleugnen; sie lieben nicht seine pathetische Sprache, sie lieben nicht seine radikale Gesinnung; Hobbes hatte auf seinen Reisen die englische respectability eingebüßt.

Hobbes ist kein Menschenverehrer. Von ihm stammen die beiden harten Sätze: „homo homini lupus" und „bellum omnium contra omnes". Wie kann daraus, aus dem wahren Natur-Recht, der Idealzustand entstehen, in welchem homo homini Deus wird? Hobbes geht auf eine einfachere Frage zurück: quærendum prius esse, unde esset quod quis rem aliquam *suam* potius quam alienam esse diceret. (De Cive, Epist. dedic., Parisiis 1. XI. 1646.) Wie ist es gekommen, daß jemand etwas sein *Eigen* genannt hat? Durch Vertrag, durch verba de futuro allein konnte der natürliche Krieg aller gegen alle vermieden werden. Der Wille zum Frieden (aus Egoismus) ist subjektives Recht; der Vertrag, der immer eine Entäußerung ist (aus Egoismus), schafft objektives Recht. Im Staate, dem Leviathan. Man nennt diese gegenseitige Lebensversicherung Gerechtigkeit. Gerecht ist, wer sein Wort hält. Solange ein Staat besteht, wird die Fiktion aufrecht erhalten, daß in der Zentralgewalt der Wille, der allgemeine, vorhanden sei, daß seine Gesetze *gerecht* seien. Wer die Gerechtigkeit der Gesetze oder

der Handlungen des Souveräns erst zu prüfen sich vorbehält, wer die Autorität seiner eigenen Vernunft der Staatsautorität gegenüberstellt, der kehrt damit schon in den Naturzustand zurück. Es wird nicht getadelt, nur konstatiert. Der Zweck heiligt die Mittel[1]; Lüge der eigenen Partei wird Klugheit genannt. Rebellion ist kein Verbrechen, weil der Rebell in den Naturzustand zurückgekehrt ist; Rebellen kann man feindselig behandeln, nicht *strafen*. Der Staat ist der modus vivendi der argen Menschen. Die Menschen sind nicht *gut*.

Je mehr *Rechte* Hobbes seinem Staat-Leviathan gibt, desto weniger ist von dem adjektivischen Rechtsgefühl die Rede. Der kongeniale Landsmann des Nominalisten Occam würde gar nicht sagen können, was unter den Begriffen *recht*, *gut* zu verstehen sei. *Frei*, ja, frei wollen und sollen sogar die Menschen sein; sein Haß gegen die Hierarchie der Kirche, sein schlecht verhehlter Atheismus läßt ihn inkonsequent genug — die Inkonsequenz geht sowohl den nominalistischen Philosophen an wie den monarchistischen, ja absolutistischen Politiker — Freiheit des Bürgers, Gewissensfreiheit für Alle fordern. Hier ist auch Lockes zu gedenken, der ruhiger und stärker als die Monarchomachen das Recht auf Revolution lehrte; gegen jede Tyrannis, auch gegen die der Freistaaten.

Wie abhängig Spinoza (in seinem Theologisch-politischen Traktat) und Rousseau (in seinem ganzen politischen Wirken) von Hobbes waren, das soll hier nicht näher ausgeführt werden. Der eigentlich resignierte, bei aller Tapferkeit im Grunde nur beschauliche Jude hat des Hobbes Lehre zur Forderung der Toleranz gewendet; der wilde Franzose hat mit äußerster Konsequenz und mit einer Sprachgewalt, die dem abwechselnd englisch und lateinisch schreibenden Engländer und dem fast nur lateinisch schreibenden holländischen Juden versagt blieb, die beiden Rechtsgedanken des Hobbes zum Dogma von der Volkssouveränität vereinigt. (Vgl. Art. *res publica.*)

Sieht man genauer zu, so bestand der Gegensatz zwischen Naturrecht und positivem Recht nicht nur während der paar Jahrhunderte, in denen das Wort Naturrecht einen guten Klang hatte. Seit jeher hat der Gegensatz bestanden. Immer hat es die große Menge von Verteidigern des historischen Rechts (sie wußten es nur nicht) gegeben und einzelne Weltverbesserer. Platon z. B. hat als Weltverbesserer seinen Idealstaat beschrieben, in dem etwa das Naturrecht der

[1]) Heuchelei des Liberalismus ist es, den Jesuiten diesen selbstverständlichen Satz „cui licitus est finis, etiam licent media“ als eine Abscheulichkeit vorzuwerfen. Pascal scheint diese Heuchelei eingeführt zu haben, da er, der Jansenist der Lettres Provinciales, einen Jesuiten sagen läßt: „nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin.“ Hobbes hat unwidersprechlich gelehrt (De Cive, I. 8): Quoniam jus ad finem frustra habet, cui jus ad media necessaria denegatur, consequens est: cum unusquisque se conservandi jus habeat, ut unusquisque jus etiam habeat utendi omnibus mediis et agendi omnem actionem, sine qua conservare se non potest.“

Weibergemeinschaft gepredigt wurde; als alter Herr, in den „Gesetzen“, stellt er sich mehr auf den Boden des historischen Rechts und gesteht selbst den Bürgern erster Klasse eigene Weiber und sonstiges Eigentum zu.

Auf die Griechen muß ich zurückgehen, wenn ich die Grundlüge erkennen will, die seit Menschengedenken dazu verführt, *recht* und *Recht*, die doch wenig miteinander zu tun haben, miteinander zu versöhnen. Sokrates scheint diesen Grundirrtum in die Welt gesetzt und mit seiner Autorität gestützt zu haben: Tugend sei lehrbar, Tugend sei Wissen. Bei der Unklarheit der griechischen Erkenntnistheorie flossen überdies die Begriffe des Schönen, des Guten, des Rechten im Tugendbegriffe zusammen. Wer das Rechte erkannt hatte, konnte gar nicht anders als gerecht sein. Wir spotten heute über eine solche Logik. Aber die gesamte Rechtsphilosophie des Historismus, von der unsere Zeit beherrscht wird, begeht einen fast noch ärgeren logischen Schnitzer. Auf Grund eines ungleich reicheren Wissens natürlich. Wir haben zu untersuchen, wie das gegenwärtige Recht *geworden* ist; Entlehnungen von Volk zu Volk, Einflüsse nationalökonomischer Massenbewegungen und Einflüsse tyrannischer Gesetzgeber, nicht zuletzt auch Einflüsse des national häufig sehr verschiedenen „ewigen“ Naturrechts haben das Recht so werden lassen, wie es ist; und weil es so geworden ist, soll es uns so recht *sein*. Das aber wußten schon, und besser als die Nachwelt, die vorplatonischen Griechen, daß wir mancherlei wissen können von dem Werden der Welterscheinungen, nichts jedoch von ihrem Sein. Und wir können das so ausdrücken: was wir irgend wissen können, das geht auf die adjektivische Welt unserer äußern und innern Erfahrungen, bestenfalls auf die verbale Welt des Werdens. All dieses Wissen geht auf die Vergangenheit, da ja auch die gegenwärtigen Erfahrungen vergangen sein müssen, um Wissen zu werden. Nicht eigentlich vom *Werden* wissen wir etwas, sondern nur etwa vom *Gewordensein*. Auch die Weltverbesserer können nur das gewordene *Recht* kritisieren nach ihrem gegenwärtigen Rechts*gefühl*; physikalisches Wissen kann ein Vorhersagen der Zukunft versuchen, nicht historisches Wissen; darum hat keine Zeit einen Beruf zur Gesetzgebung, zu einer Gesetzgebung nämlich, welche *recht* und *Recht* versöhnen wollte. Das positive Recht oder das Gesetz ist immer veraltet, ist immer unrecht. Das Rechts*gefühl*, das adjektivische Recht, ist niemals zu befriedigen. „Weh' dir, daß du ein Enkel bist.“

Es wäre denn, daß es irgendwo in rerum natura ein substantivisches Recht gäbe, das dem Rechts*gefühl* entspräche. *Das* Recht. Das wird aber immer nur auf der ersten Seite juristischer Kompendien definiert und behauptet; nachher ist nur noch von *Gesetzen* die Rede, vom *jus*, niemals wieder vom *richtigen* Recht.

V.

Das *richtige Recht* Stammlers ist das neueste Schlagwort von Juristen, die

mit Theorie und Praxis ihrer Wissenschaft unzufrieden sind und dennoch Juristen bleiben wollen. Die Heißsporne unter ihnen möchten das Recht reformieren, wie Luther das Christentum reformiert hat. Mit Beibehaltung des Teufels oder des Unrechts. Die Bewegung ist nicht ohne gute Folgen geblieben. Da und dort, in Frankreich und in Deutschland, gibt es auf kleinen Provinzposten einen *bon juge*, der das ungeschriebene, adjektivische Recht höher stellt als das geschriebene *Gesetz* und zum Entsetzen der Juristen, unter dem Beifall der kleinen Leute, einmal einen armen Teufel laufen läßt, der sich mit dem Eigentum eines andern den leeren Magen vollgeschlagen hat. Der bon juge hat sogar wissenschaftliche Verteidiger gefunden. Einige besonders brutale Paragraphen sollen gemildert werden. Diebstahl bleibt Diebstahl, aber der Diebstahl eines Apfels soll nicht verfolgt werden. Die ganze Bewegung wird ob ihrer Kühnheit angestaunt. Welch ein Programm: nur was *recht* ist, soll *Recht* sein.

Man wird aus meinen Ausführungen wohl ersehen haben, daß der bon juge mir sympathischer ist als der harte Staatsanwalt. Trotzdem kann ich die Forderung des richtigen Rechts als eine Großtat nicht empfinden. Man lasse sich nicht von einem Sprachinstinkt verführen, der geneigt ist, die Werturteile *richtig* oder *recht* ganz abergläubisch auf ein substantivisches Recht, auf *das* Recht zu begründen. Ist ja nicht wahr. Trotz unserer Erkenntnistheorie und unserer Systematik halten wir es genau so wie die Griechen vor mehr als 2000 Jahren und mengen unsere Werturteile durcheinander. Man versuche doch einmal sprachlich genau zu unterscheiden, wann wir eine menschliche Handlung recht, gut oder schön nennen sollen. Wir verwechseln die Begriffe nicht nur in liederlichem Sprachgebrauch. Nein, auch ganz prägnant nennen wir oft *recht*, was schön oder gut ist. Der bon juge spricht frei, durcheinander aus ästhetischen, aus moralischen und aus naturrechtlichen Gründen. Wir sind gar nicht so scharfsinnig wie wir glauben. In unserm Wirklichkeitserleben gibt es etwas, das wir bejahen; wir nennen es gut, schön oder recht und meinen immer dasselbe: daß es uns gefällt. Ein Psychologe würde sagen: daß es Lustgefühle in uns anregt.

Und wenn ich recht strenge gegen mich sein wollte, müßte ich jetzt fragen, ob es richtig war, dem positiven *Rechte*, d. h. den Gesetzen und den gesetzlichen Ansprüchen, das subjektive Rechts*gefühl* auch nur als gleichberechtigt gegenüberzustellen. Was wissen wir denn davon? Was recht ist, was uns an den Handlungen der Menschen und an unserem eigenen Wert-Erleben gefällt und nicht gefällt, das hängt ja nicht von irgend einem geheimnisvollen Abstraktum ab, *dem* Rechte, das entsteht ja in uns als ein Werturteil notwendig unter dem Banne unseres Wesens und unserer erworbenen und ererbten Gewohnheiten. Schon die alten Skeptiker wußten, daß die Werturteile nicht die gleichen sind bei verschiedenen Völkern und bei verschiedenen Men-

schen, nicht die gleichen bei demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten. Niemand kann definieren, was das ist, das *rechte*. Und ich hätte wieder einmal kürzer sein und sagen können: wir finden in uns ein undefinierbares Rechts*gefühl* und wir finden draußen gut definierte *Gesetze*. Über Beziehungen zwischen diesen beiden Erscheinungen ist nichts zu sagen.

Die Rechtswissenschaft denkt anders. Aber die Zeit wird kommen, wo die Völker einsehen werden, daß die Rechtswissenschaft nur eine Formwissenschaft ist und daß es nicht gut ist, wenn der Richter sich bei seinen Entscheidungen einseitig an die Form halten müsse. Gelingt es nicht in absehbarer Zeit, eine Reform der Rechtswissenschaft herbeizuführen, an Haupt und Gliedern, so könnte es geschehen, daß der Wunsch rege würde, die formale Gesetzeswissenschaft der Juristen ebenso aus dem Zusammenhange der Hochschulen zu lösen, wie dieser Wunsch längst bezüglich der dogmatischen Theologie besteht. Jüngst haben sich freie Juristen und weitblickende Naturwissenschaftler zu einer Agitation für eine solche Reform vereinigt.

Goethe, der dezidierte Nichtphilosoph, der abtrünnige Kandidat der Rechte, habe wieder einmal das letzte Wort: „Die Natur bekümmert sich nicht um irgend einen Irrtum; sie selbst kann nicht anders als ewig recht handeln, unbekümmert, was daraus erfolgen möge.“

Relation (relativ).—Wir in Deutschland stehen immer noch zu sehr unter dem Banne der nachkantischen Terminologie, lassen uns immer noch so sehr von dem Wortschalle *absolut* verblüffen, daß der *Relativismus* als eine Weltanschauung gegen ein Vorurteil anzukämpfen hat; als ob nur die Sophisten, diese verruchten Menschen, die Lehre aufgebracht hätten: der Mensch sei das Maß aller Dinge, alle Erkenntnis sei nur relativ wahr. So ungefähr wird die Sache von der Popularphilosophie dargestellt. Wenn aber *absolut*, wie ich (I 6f.) zu zeigen versucht habe, nur ein Scheinbegriff ist, dann wird wohl weiter nichts übrig bleiben, als sich mit der Relativität aller menschlichen Erkenntnis zu begnügen. Dieser Relativismus ist denn auch, noch bevor man an eine Ehrenrettung der Sophisten dachte, von allen scharfsinnigen Denkern als berechtigt zugegeben worden: von den französischen wie von den englischen Skeptikern, wie von den Sensualisten. Und für die neuere Erkenntnistheorie ist der Satz, daß jede Erkenntnis nur für den menschlichen Standpunkt gelte, so selbstverständlich, daß er gewöhnlich als bekannt vorausgesetzt wird. Sehr schön hat Herbart das Wesen unserer Erkenntnis so ausgedrückt: „Wir leben einmal in Relationen und bedürfen nichts weiter.“

Nur die guten Leute und schlechten Musikanten unter den Philosophen, welche die absoluten und ewigen Wahrheiten der Moral zu verteidigen oder neu zu entdecken sich vorgenommen haben, wollen von einer Relativität *aller* Erkenntnis nichts wissen; sie haben ihren Lohn dahin.

Von Aristoteles und von Kant ist der Begriff der Relation unter die Kategorien aufgenommen worden. Bei Aristoteles steht die Relation (das *προς τι*, die Beziehung auf etwas) dem *an sich* gegenüber, ohne daß wir viel von der Bedeutung der Relation erführen; bei Kant wird in der von ihm durchgeführten Dreiteilung zu der *Substantialität* und der *Kausalität* als dritte Art der Relation die *Gemeinschaft* beigesellt, eigentlich der Begriff der Korrelation. Da aber in der weiten Welt der Wirklichkeiten eine Relation ohne entsprechende Korrelation nicht gefunden, sondern höchstens konstruiert werden könnte, so werden wir uns auf eine Zweiteilung des Begriffes zu beschränken haben; aber mit der Zweiteilung des Aristoteles, die in unserer Schulphilosophie fortlebt, wissen wir wirklich nichts mehr anzufangen, weil wir das, was der *Relation* als ein *an sich* gegenüberstehen soll, nun einmal nicht mehr verstehen. Aber die Zweiteilung, die uns als der Gegensatz von *Ich* und *Welt* so wohlbekannt ist, muß doch, wenn der Relativismus recht haben soll, auf zwei verschiedene Arten der Relation hinauslaufen. Wir kennen nichts Wirkliches, es wirke denn; es wirke denn unmittelbar auf den Menschen oder auf ein anderes Wirkliches. Alle Wirkung ist nur eine Relation. Und wir können nun ohne jede Konstruktion all unser Erleben einteilen in das, was eine Relation zu uns hat, und in das, was wir von den äußern Relationen untereinander wissen. Unsere Sinnenwelt ist die Summe aller Relationen, die von unbekannten Kräften zu uns gehen; unser Wissen ist die Summe der Relationen dieser Kräfte untereinander. Hätte ich also die Neigung, meinerseits eine neue Kategorientafel zu entwerfen, so würde der Begriff der *Relation* sich spalten in das, was wir von der Welt unmittelbar durch unsre Sinne erfahren, unsere *Subjektivität* also, und in das, was wir aus den gegenseitigen Relationen der Welt für uns erschließen, also die *Objektivität* unseres Wissens. Man sieht, ich unterscheide sehr genau zwischen *Subjektivismus* und *Relativismus*; an der Verwechslung der Begriffe *subjektiv* und *relativ* haben wieder einmal die Moralphilosophen die Hauptschuld.

Nun ist aber der Relativismus überaus schwer in Worten irgend einer Sprache anzuwenden; die Gemeinsprache versagt völlig und auch die wissenschaftliche Sprache müßte unerträglich schwerfällig werden, wollte sie die Vorstellung von der Relativität aller menschlichen Erkenntnis immer festhalten. Wir haben schon Mühe, die Tatsache festzustellen, daß z. B. die Töne, wenn wir von den Veränderungen in unserm Gehörorgan absehen, bestimmte körperliche Schwingungen sind; wollten wir in einer Definition der Töne auch noch aussprechen, daß wir von den schwingenden Körpern wieder nur durch andere Relationen Kenntnis haben, daß wir Dinge an sich, d. h. Dinge ohne ihre Relationen nicht kennen, daß endlich zwischen den Schwingungen und unserm Gehörorgan Korrelationen bestehen, dann wäre eine so einfache Definition gar

nicht zu Ende zu denken. Und so steht es um die ganze unmittelbar gegebene Sinnenwelt. Und um die objektive Welt unseres Wissens steht es nicht anders. Die Korrelationen der sog. Gravitation sind so unendlich kompliziert, daß wir die Gewohnheit angenommen haben, uns jedesmal auf einen bestimmten Standpunkt zu stellen, um z. B. sagen zu dürfen: die Erde dreht sich um die Sonne. Die Erkenntnistheorie weiß, daß alle wahren Urteile nur von einem solchen Standpunkte aus wahr sind; aber die Sprache ist nicht imstande, in einem bestimmten Urteile auch nur zwei verschiedene Standpunkte zugleich einzunehmen, und so über die relativen Wahrheiten hinaus zu gelangen. Auch darum gäbe es keine absolute Wahrheit, auch wenn es überhaupt etwas Absolutes gäbe.

Ich habe da immer wieder von der Relativität unserer Kenntnisse oder unseres Wissens gesprochen, weil der Ausdruck „Relativität der Dinge" gerade für den Relativismus keinen Sinn mehr hat. Wissen wir von den Dingen nur ihre Relationen zu uns und zueinander, so wissen wir nichts mehr von den Dingen selbst. Setzen wir statt der Dinge ihre Eigenschaften, so verwandeln sich die Eigenschaften in deren Relationen zu uns; wollen wir jeden Grund einer Eigenschaft eine Kraft nennen, so wird die Kraft abermals zu einer Relation, nur daß wir von der notwendigen Korrelation abstrahiert haben.

Die uralte Menschensprache hat aber dafür gesorgt, daß wir uns um die Relativität unserer Erkenntnis nicht zu bekümmern brauchen, wenn wir nicht denken wollen. Sie weiß nichts davon, daß wir von den Dingen nichts wissen; sie weiß nichts davon, daß die Eigenschaften der Dinge, d. h. die adjektivische Welt des Sensualismus, nur in Relationen (zu uns) bestehen; aber sie glaubt die Kräfte so genau zu kennen wie das Gefühl der menschlichen Muskelkraft, das Urbild aller Kräfte, und nennt diese Kräfte die Ursachen aller Erscheinungen der Wirklichkeitswelt. In dem Begriffspaare *Ursache und Wirkung*, noch besser in dem umfassenderen Begriffspaare *Grund und Folge* (das ja alle Formen des zureichenden Grundes umfaßt, nicht nur die Erscheinungen der Wirklichkeitswelt) steckt Relation und Korrelation, nur daß *Grund und Folge* eine Vorstellung ist, die dem ältesten menschlichen Instinkte entspricht und darum in der Sprache einen Ausdruck gefunden hat, daß aber der Begriff *Relation* einen resignierten Verzicht auf die Glaubwürdigkeit dieses menschlichen Instinktes auszudrücken scheint und darum — darauf wollte ich hinaus — um seiner Bescheidung willen den Eindruck eines negativen Begriffes macht. Wir gestehen ja unsere äußerste Unwissenheit ein, wenn wir zugeben, daß wir nur *Beziehungen, Verhältnisse* in der Welt kennen, nicht aber wissen, was mit dem Verhältnisse der Ursache gemeint sei.

Auf die Wortgeschichte habe ich mich diesmal nicht eingelassen, weil wir überall nur Verlegenheitswörter vorfinden, die untereinander keinen

rechten Zusammenhang haben, weil wir also nichts daraus lernen konnten. Die Lateiner übersetzten die griechischen Ausdrücke nicht und sagten anstatt *relatio* auch wohl *respectus*, *ordo*, *habitudo*, *comparatio*; und unsere deutschen Worte *Beziehung*, *Verhältnis* sind wieder keine Übersetzungen der lateinischen.

Religion. — Klarheit ist hart wie Mondschein in einer hellen Winternacht. Wir wollen uns nur hüten, aus Härte ungerecht zu werden, und diejenigen insgesamt der Heuchelei zu zeihen, die den Glauben an einen lieben Gott längst verloren haben, aber Religion oder Religiosität dennoch zu besitzen vorgeben.

Es handelt sich da um einen in der Sprache nicht ganz vereinzelten Fall: wir besitzen einen Begriff für eine Mehrzahl ähnlicher Erscheinungen, haben aber keine Vorstellung von diesem Begriffe in der Einzahl. *Religion* umfaßt jenachdem den Polytheismus und den Monotheismus oder Christentum, Islam und Judentum oder gleich eine Unzahl von Konfessionen, die alle wieder nur Summenwörter für ein Gemisch von Kulthandlungen, Glaubenssätzen und moralischen Konventionen sind; dieser Oberbegriff *Religion* läßt sich wohl oder übel definieren. Gute Menschen glauben nun diesen inhaltsarmen Oberbegriff auch auf das Gefühl anwenden zu können, das ihnen irgendwie dem Weltganzen gegenüber geblieben ist, nachdem sie den Glauben an Gott und die Verbindung mit einer bestimmten Konfession abgestreift haben. Es gilt für unanständig, gar kein bißchen Religion mehr zu haben; man sagt rühmend von Spinoza, von Goethe, sie seien tief religiöse Naturen gewesen; und selbst unsere Monisten legen Wert darauf, das, wovon selbst sie nichts wissen, als eine monistische Religion zu bezeichnen.

Die Unvorstellbarkeit der Einzahl *Religion* (wenn man nicht eben den Oberbegriff aller Religionen darunter versteht) wird deutlicher werden, wenn ich an einen weit entlegenen Begriff erinnere. *Dreieck* ist ein guter Oberbegriff für die verschiedenen Arten von Dreiecken; ein Dreieck aber, das weder eben noch sphärisch, weder spitzwinklig noch rechtwinklig noch stumpfwinklig ist, kann ich mir nicht vorstellen.

Trotzdem haben die besten Schriftsteller aller modernen Kulturnationen, auch nachdem der Sieg des Deismus das Bekenntnis zu einer bestimmten Religion nicht mehr duldete, das Wort *Religion* mit gutem Gewissen nach wie vor gebraucht für das Verhältnis des Menschen zu dem namenlosen oder gar zu dem immanenten Gotte ihrer Weltanschauung. Ich will nur die beiden bekannten Epigramme von Schiller und von Goethe hersetzen; Schiller sagt:

„Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst. — Und warum keine? — Aus Religion."

Der alternde Goethe sagt:

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion!"

In beiden Fällen wird *die* Religion irgend einer der organisierten Vereinsreligionen entgegengestellt; und so ungefähr gebrauchen alle unsere freien Schriftsteller das Wort Religion in der Einzahl; man bildet sich noch etwas darauf ein, dieses ganz persönliche Gefühl den allgemein bindenden Satzungen der Kirchen gegenüber zu behaupten.

Nun ist aber höchst wahrscheinlich die *Bindung* der ursprüngliche Sinn von lat. *religio*; Ciceros Ableitung von lat. *re-legere* ist wohl unhaltbar; die Ableitung des Lactantius von lat. *religare* kann sich auf Aulus Gellius (IV. 9) stützen und könnte recht gut die Lehnübersetzung eines griechischen Begriffes sein.[1]) Bei einem Worte aber von so unermeßlicher geschichtlicher Wirkung kommt es doch wohl nicht auf die Etymologie an und wir haben ohne solche Hilfe nur zwei einfache Fragen zu beantworten: hat das Wort Religion noch einen Sinn, wenn es nicht mehr die Beziehung des Menschen zu einem persönlichen Gotte bedeutet? und: was glauben moderne Atheisten darunter zu verstehen, wenn sie sich zugleich ihres Atheismus und ihres religiösen Gefühls rühmen?

Die erste Frage ist mit Berufung auf die führenden Geister nur sehr schwer zu beantworten, weil man fast niemals wissen kann, ob das Bekenntnis zum Atheismus nicht einst durch die Angst vor dem Scheiterhaufen zurückgehalten wurde, in den letzten Jahrhunderten nicht durch die menschlich ebenso entschuldbare Angst vor der gesellschaftlichen Ächtung. Man halte daneben, daß zwei meisterliche Schriften zu diesem Thema, die von Hume und die von Schopenhauer, in Dialogform geschrieben wurden, um die letzte Absicht des Verfassers doch einem der Unterredner unterschieben zu können. Hume und Schopenhauer geben darum auch keine bestimmte Antwort auf ihre Fragen, sondern gelangen zu einem bequemen: ja *und* nein. Schopenhauer denkt zunächst daran, ob dem *Volke* die Religion erhalten werden solle; aber auch die Religion (in der Einzahl) scheint ihm ein Versuch, das metaphysische Bedürfnis des Menschen zu befriedigen. Hundert Jahre vorher hatte Hume mit seinen „Dialogues concerning natural religion“ einen schwereren Stand, und gab wohl darum die köstliche Schrift bei Lebzeiten nicht heraus; Schopenhauer nannte sich klar und bewußt einen Atheisten, Hume nannte sich nur einen Skeptiker. Vom historischen Standpunkte ist das Buch des Engländers ungleich freier und bedeutender als das beinahe politische Buch des Deutschen; aber für unsere Fragestellung ist der Gedankengang des Atheisten wichtiger, der wenigstens unter der einen Maske für die Religion eintritt, während er die Religion unter der andern Maske (die

---

[1]) So verstand man lat. *religio* offenbar auch ursprünglich in Deutschland; dachte auch wohl an einen Zusammenhang mit lat. *lex*; denn das lateinische Modellwort wurde ahd. mit *ēhafti*, mhd. mit *ē* übersetzt. Das uns so geläufige Fremdwort *Religion* kam erst ungefähr zur Lutherzeit auf.

dem streitlustigen Verfasser ähnlicher ist) von der Erde vertilgen möchte; die von ihm vergötterten Griechen hätten, was wir unter Religion verstehen, überhaupt nicht gekannt; selbst als Bändigungsmittel für das Volk sei die Religion nur ein notwendiges Übel, der Herrgott nur ein Knecht Ruprecht, mit dem man die großen Kinder zu Bette jagt. Er zitiert gegen die politische Aufrechthaltung der Religion einen Satz von Condorcet: „toute religion, qu' on se permet de défendre comme une croyance qu' il est utile de laisser au peuple, ne peut plus espérer qu' une agonie plus ou moins prolongée.“ Aber beide Unterredner sind doch der Meinung, daß die Religion hoch zu achten sei als ein Symbol der Wahrheit; als ob irgend ein Philosoph jemals im Besitze der verbürgten und verbrieften Wahrheit gewesen wäre.[1])

Von ganz anderer Seite, von der Geschichte der Theologie her, kam der vortreffliche Strauß an die Frage heran. Er schrieb sein Bekenntnis „Der alte und der neue Glaube“ in einer jubelnden Zuversicht nach der Wiedergeburt Deutschlands, im Namen der *Wir*, die sich innerlich vom alten Glauben losgelöst hatten. Schleiermacher hatte, ein dogmenfeindlicher Christ, die Religion ein Gefühl genannt (man wurde an Jacobi erinnert), das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit; Feuerbach hatte die Götter als Schöpfungen der menschlichen Phantasie erkannt und gut gesehen, daß der Mensch keine Götter hätte, wenn er keine Wünsche hätte. Was der Mensch sein möchte, aber nicht sei, dazu mache er seinen Gott; was er haben möchte, aber sich nicht selbst zu schaffen wisse, das solle sein Gott ihm schaffen. Strauß, der abtrünnig gewordene Theologe, neigte allzu sehr den Dogmen des Materialismus zu, wie denn sein Glaube an den materialistischen Darwinismus der damaligen deutschen Wissenschaft der einzige ernsthafte Fehler seines Bekenntnisbuches ist. So stellte er sich auch in unserer Frage entschieden auf die Seite Feuerbachs: weil wir an einen persönlichen Gott nicht mehr glauben können, haben wir auch keine Religion mehr. Die Religion ist kein Vorzug der menschlichen Natur, sondern eine Schwachheit, die der Kindheit des Menschengeschlechts anhaftet; das religiöse Gebiet in der menschlichen Seele gleiche dem Gebiete der Rothäute in Amerika, das von den kultivierten Bleichgesichtern von Jahr zu Jahr mehr eingeengt werde. Aber Strauß bleibt bei dieser Ablehnung nicht stehen. Eigentlich gibt es keine Religion ohne Gottglauben; aber das

---

[1]) Auch Natorp hat erst jüngst für gut befunden, seinem Aufsatze „Religion?“ (in dem Sammelbuche „Weltanschauung“, das in bunter Reihe wertvolle und wertlose Artikel bringt) die Form eines Zwiegesprächs zu geben; ein süßes Wackelgelée, das von zwei höheren Töchtern mit viel Bildung abwechselnd gelöffelt wird. Nur wegen ihrer ebenfalls populären Form erwähne ich hier auch Naumanns „Briefe über Religion“; diese Briefe sind ein gemütlicher und herzlicher Versuch, nicht die Religion, sondern das Christentum mit dem Entwicklungsgedanken und mit dem modernen Staatsgedanken in Einklang zu bringen.

Wort *Religion* ist nun einmal da und so soll es immer noch etwas bedeuten. Fühlen wir uns nicht mehr von Gott abhängig, so bleiben wir es vom Universum. Strauß polemisiert gegen Schopenhauer und behauptet, daß die Religion in uns nicht erloschen sei. Sie lebe noch, weil sie noch auf Verletzungen reagiere. „Unser Gefühl für das All reagiert, wenn es verletzt wird, geradezu religiös.“ So beantwortet er schließlich die Frage, ob wir noch Religion haben, mit einem behaglichen: je nach dem.

Ich könnte noch andere Schriftsteller über dieses Thema vergleichen, so Voltaire (Art. „Religion“ im Dictionnaire Philosophique), und immer wäre das Ergebnis, daß diese freien Männer die positiven Religionen haßten, insbesondere das herrschende Christentum, daß sie aber ohne den Religionsbegriff nicht auszukommen glaubten, nicht ohne eine natürliche Religion, der sie eine Gestalt gern nach dem letzten philosophischen Systeme gaben. Was wir unsere Weltanschauung nennen, in die wir freilich unbestimmt genug manche Ehrfurcht und manche Sehnsucht mit hineinlegen, und unser mystisches Bedürfnis dazu, das nannten alle diese Männer: Religion. Ich würde das Wort nicht scheuen, trotzdem sich in ihm häufig genug ein feiger Kompromiß mit dem Kirchenglauben verbirgt. Auf das Wortbild kommt es nicht an; und *Religion* geht uns geläufiger über die Zunge als: Gefühl der Sehnsucht, Gefühl der Ehrfurcht. *Ehrfurcht* hat überdies den Fehler, daß das Wort an die *Furcht* erinnert, die nach einem oft wiederholten Worte zuerst die Götter geschaffen hat. Nicht jedermann wird meine Meinung nachempfinden, wenn ich nun z. B. sage: ich habe keine Furcht vor dem Tode, ich habe Ehrfurcht vor dem Leben.

Nur daß die freien Retter des Religionsbegriffs, wenn ihnen dieser Satz gefiele, wahrscheinlich Lust hätten, ihm eine normative Form zu geben: wir *sollen* Ehrfurcht haben vor dem Leben, vor dem Universum. Ihr Gefühl für das Universum, wenn es verletzt wird, reagiert ja religiös. Und hier ist der Punkt, wo auch der abgeblaßteste Religionsbegriff eine Gefahr in sich enthält, den Sollbegriff. Alle unsere Antichristen, von Nietzsche bis Häckel, wollen Religionsstifter sein; und ihre Apostel würden schon, wenn es nur möglich wäre, für eine Kirche sorgen. Als ob wir nicht abhängig genug wären von all unserer Umgebung (von der Natur, zu der wir ja als ein Teilchen gehören), kommt in unserer unbefriedigten Zeit wieder stärker die Sehnsucht nach einer persönlichen Abhängigkeit zum Ausdruck: nach einer persönlichen Abhängigkeit von einem übernatürlichen Wesen. Und diese Sehnsucht ist so inbrünstig, daß sie (fast wie bei Kant) ein religiöses Gefühl von allen Menschen *verlangt.* Wegen dieser Unduldsamkeit derjenigen Weltanschauung, die sich selbst religiös nennt, möchte ich den Begriff *Religion* vermieden wissen. Nicht das religiöse Gefühl möchte ich von der Erde vertilgen, nur das Wort *Religion* aus der klaren und harten Sprache verbannen. Es

gibt eben religiöse und irreligiöse Menschen; da ist nichts zu sollen. Mit dem Werte der Menschen hat dieses Verhältnis zum Religionsbegriffe nichts zu schaffen. Es gibt gläubige Hundsfötter und ungläubige Mystiker.

Wir sind alle durch eine oder durch mehrere der Religionsformen hindurchgegangen; von dieser Wanderung her haftet uns der Wortschall *Religion* feierlich im Gehör wie Orgelton und Glockenklang. Man denke an den Refrain in Brentanos wunderlieblichem Märchen Fanferlieschen:

„Hübsch mit Kreuz und Glocke,
Chorgesang und Posaunenspiel,
Gibt uns Ruh und kost' nicht viel!"

Weil aber das Wort *Religion* in seinem langen Bedeutungswandel seine Beziehungen zu dem persönlichen Gotte nicht ganz aufgegeben hat, den man durch Gaben und Gebete den augenblicklichen Wünschen günstig stimmen kann, weil man ebenso wenig der Kirche wie dem Teufel den kleinen Finger reichen darf, ohne Gefahr mit Haut und Haar gefressen zu werden, — darum täten wir gut daran, unsere Ehrfurcht vor dem Leben, unsere sehnsüchtige, sich bescheidende Unwissenheit, die für eine Weltanschauung gelten muß, nicht weiter Religion zu nennen.

res publica.

I.

In allen europäischen Kultursprachen ist das Wort, soweit die Gemeinsprache in Frage kommt, zu einer Bezeichnung geworden, die eigentlich genau nur den Gegensatz zur *Monarchie* ausdrückt. Horcht man genauer auf den Sinn, so hat aber das universal-sprachliche Wort *Republik* doch wieder einen völlig verschiedenen Inhalt, je nachdem ein Franzose vorübergehend von seiner bestehenden, von seiner vergangenen oder etwa einmal wieder von seiner künftigen Republik spricht, oder je nachdem ein Deutscher von den Zielen der alten Achtundvierziger oder von den Zielen der gegenwärtigen Sozialdemokratie redet. Oder wenn ein Konservativer das gleiche Wort gebraucht. Zu besondern Parteibezeichnungen wurden die entsprechenden Worte *(Republikaner)* in England und Amerika. Viel feiner ist der Unterschied, den Bismarck macht, wenn er im Eingangssatze seiner „Gedanken und Erinnerungen" erzählt, er habe die Schule verlassen . . . „wenn nicht als *Republikaner*, doch mit der Überzeugung, daß die *Republik* die vernünftigste Staatsform sei." Mit seinem wunderbaren Sprachgefühl entdeckt Bismarck da, daß noch kein Republikaner sein muß (praktisch, aktiv, agitatorisch), wer die Republik (theoretisch) für die vernünftigste Staatsform hält. Der Grund für diesen Unterschied liegt meines Erachtens darin, daß *Republikaner* viel jüngeren Ursprungs ist, von *Republik* erst zu einer Zeit abgeleitet, als *Republik* bereits den Sinn eines nicht monarchisch regierten Staates erhalten hatte. Die ältere Bedeutung von Republik findet sich gelegentlich noch in historischen Werken, höchst selten in der Umgangssprache, wie zum Bei-

spiel in der französischen Redensart: c'est une petite *république* que votre château.

In der Bedeutung *Staat* gehört *res publica* der gebildeten lateinischen Sprache an. Wörtlich übersetzt heißt es: die *öffentlichen Angelegenheiten*. Cicero stellt sie geradezu den *rebus domesticis ac familiaribus* gegenüber. Er gebraucht das Wort bald in der Einzahl, bald in der Mehrzahl. In der Mehrzahl ist es noch ein gemeinsprachlicher Ausdruck wie unser *öffentliche Angelegenheiten*; in der Einzahl wird es zum prägnanten Terminus für das *gemeine Wesen*, das *Gemeinwesen* oder den *Staat*. Merkwürdig ist es, daß Cicero den spätern Bedeutungswandel des Wortes schon vorwegnimmt, da er (d. re publ. I. 32) sagt, nur wo das Volk Anteil an der Regierung nehme, sei die *res publica* eine wirkliche *res populi*; wobei zu beachten, daß *publicus* von *populus* abzuleiten ist.

Die lateinische Sprache des Mittelalters hat sich auf diese Etymologie nicht besonnen. *Res publica* ist das Gemeinwesen oder der Staat. Die Stadtgebiete Italiens sind Republiken, ohne Rücksicht auf ihre Regierungsform. Eine Nuance kommt später hinzu; monarchisch regierte Staaten, wie Venedig, Genua, auch Polen, werden *Republiken* genannt; man denkt dabei unklar an einen Gegensatz zu Erbmonarchien. *Res publica* bezeichnet so sehr den Staat als solchen, daß du Cange es sogar in seinem Wörterbuche des mittelalterlichen Latein mit *Fiskus* übersetzen kann. Wieder ist zu beachten, daß *fiscus* noch bei Cicero soviel wie Staatskasse heißt, bei Tacitus bereits soviel wie kaiserlicher Schatz oder auch Zivilliste. Im Worte *fiscus* also die Gegenbewegung.

Erst im 16. Jahrhundert besannen sich einige Staatslehrer, die nicht von dem legitimistischen Luther, sondern von Calvin ausgingen, des etymologischen Winkes, daß *publicus* von *populus* abzuleiten sei. Sie sind unter dem Namen der *Monarchomachen* die Begründer der neuen Demokratie geworden. Der Bedeutungswandel des europäischen Wortes Republik knüpfte aber nicht eigentlich an ihre Forderungen an und auch nicht an die Staatslehre von Hobbes, sondern an Wirklichkeiten, an die Begründung und Existenz von monarchomachischen Staaten, von *Republiken* im neueren Sinne des Wortes. An der Wende zum 17. Jahrhundert setzten die niederländischen Provinzen ihre Unabhängigkeit von der spanischen Monarchie durch. Fünfzig Jahre später wurde in England der König geköpft und Cromwell stellte sich an die Spitze des Staates. In beiden Fällen keine Republik nach der modernen staatsrechtlichen Schablone. In den Niederlanden wie in England religiöse, also theokratische Nebenströmungen. Dazu in den Niederlanden der Einfluß erblicher Statthalterschaften, in England die fast monarchische Stellung Cromwells. Es müßte noch genauer untersucht werden, wie groß der Gebrauch war, den die feierlichen Staatsakte vom Worte *Republik* machten. Jedenfalls hatte es auf die europäischen Völker einen mächtigen Einfluß, daß die Nieder-

lande und England gerade in ihrer monarchenlosen Zeit trotz aller Staatsumwälzungen aufblühten. Und der Bedeutungswandel des Wortes *Republik* vollzieht sich. Schon im großen Wörterbuche Bayles ist gelegentlich von der Republik, das heißt vom *Freistaate*, als von der vorteilhafteren Regierungsform die Rede. Der Souverän in einer Republik sei niemals zu jung und niemals zu alt (Art. *Henri IV.*, Anm. *P.*); das Königtum verursache ungleich größere Kosten als die Republik. (*Porcius*, Anm. *P.*) In den entsprechenden Artikeln der Encyclopédie ist endlich die alte Bedeutung so gut wie vergessen und die kurze Definition lautet: *République,* forme de gouvernement, dans lequel le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance. *Republikaner* heißt der Bürger einer *Republik*; man nennt so aber auch Menschen, die für diese Regierungsform begeistert sind. *Republikaner* im Sinne von Bürger einer Republik (Rousseau nennt sich *citoyen* de Génève) ist mehr ein konkreter Begriff; *Republikaner* im Sinne von Anhänger einer Idee kommt von der Abstraktion her, gehört der Umgangssprache aber erst durch den konkreten Begriff an.

Für Deutschland mußte noch der ungeheure Eindruck der großen französischen Revolution hinzukommen, um den Bedeutungswandel von *Republik* ganz zu entscheiden. Es wäre ein Umweg, sollte auch der Einfluß von dem Freiheitskriege Amerikas untersucht werden.

In Frankreich, wo die Revolution — der Scherz stammt von Hegel — alles auf die Vernunft, also auf den Kopf stellte, wurde schlankweg die Theorie, wie sie sich von den Monarchomachen über Montesquieu zu Rousseau entwickelt hatte, für einige Jahre Wirklichkeit. Die Sprache versuchte rasch zu folgen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß das Dogma vom klassischen Altertum auf der Höhe seiner Geltung stand. Römische Trachten, Möbel und Sitten wurden wohl oder übel nachgeahmt; römische Worte konnten fast unverändert eingeführt werden. Den Bedeutungswandel bemerkte man nicht immer.

Am 22. September 1792 wurde das Königtum abgeschafft und die *République française* eingeführt. Einfach, römisch: *République française.* Der französische Staat, d. h. *Freistaat.* Vom gleichen Tage sollte die kurzlebige republikanische Ära datieren, der republikanische Kalender. Das Adjektiv hat einen radikaleren Klang als das Substantiv. Die fünfte Auflage des Dictionnaire der französischen Akademie (von 1814) kann schon *republikanischen* Geist, ein *republikanisches* System, *republikanische* Maximen verzeichnen. In den parlamentarischen Reden wird das Wort *république* unzählige Mal gebraucht. In vielerlei Bedeutung, wenn man genau hinhorcht: *Staat, Idealstaat,* französische *Wirklichkeit*, Ideal der französischen *Republik.* Aber der Bedeutungswandel von Staat zu Freistaat vollzieht sich doch, an der wirklichen Geschichte, so vollständig, daß man endlich für *Staat* ein neues Wort

braucht; man bildet es durch Lehnübersetzung: *res publica* wird, weil *république* etwas Neues bedeutet, fast archaïstisch durch *chose publique* wiedergegeben. Danton, Robespierre und die Girondisten sprechen von der *chose publique*.

Eindeutig und international im Sinne von Staat ohne Monarchen ist *Republik* erst durch die Realität der französischen Republik geworden. In Deutschland war der Sprachgebrauch noch kurz vorher unsicher. Adelung (1777) gibt den Begriff „bürgerliche Gesellschaft, in welcher die höchste Gewalt mehrern anvertraut ist" (*Republikaner*, nur *Einwohner* einer solchen Republik, noch nicht auch *Anhänger*); das sei die engere und gewöhnlichere Bedeutung. Im weitesten Sinne, lehrt Adelung schwerfällig, bedeute *die Republik* den bürgerlichen Stand, kurz und systemlos: den *Staat*. Wie recht Adelung hatte, den Sprachgebrauch nicht festzulegen, eine Unsicherheit zu behaupten, das sieht man deutlich aus der Anwendung des Wortes *Republik* in Schillers *republikanischem* Trauerspiel „Fiesko" (1783). Wenn man unsre Schauspieler die Phrasen schreien hört, so könnte man vergessen, daß die französische Republik erst neun Jahre später geschaffen wurde. Ebenso, wenn Karl Moor (1781) ruft: „Stelle mich vor ein Heer Kerls wie ich, und aus Deutschland soll eine Republik werden, gegen die Rom und Sparta Nonnenklöster sein sollen." (Also ist mit den antiken Staaten der Begriff der ausschweifenden Lebenslust, der Genußfreiheit verbunden; sonst wäre Nonnenkloster kein Gegensatz.) Bei Schiller ist aber damals der Begriff *Republik* noch nicht eindeutig. Bald denkt er an den Freistaat, besonders im Gebrauch der abgeleiteten Worte *republikanisch* und *Republikaner*; doch nicht völlig bewußt. *Republikanisches Trauerspiel* heißt halb ein Trauerspiel, das in einer Republik spielt, halb eines, das republikanische Gesinnungen erweckt. Im Personenverzeichnis heißen die Mitglieder der Verschwörung *Mißvergnügte*, nicht *Republikaner*. Wenn Gianettino (I, 5) von *Lumpenrepublikanern* und einem republikanischen Hunde spricht, so meint er nur unklar den Anhänger einer Partei, eigentlich noch den niedrigen Bürger. Schiller will die italienischen Stadtrepubliken zeichnen, schielt aber immer wieder nach Rom und Sparta. Sparta war ein kleines Königreich. Da der „Fiesko" in Mannheim nicht recht gefiel, schrieb Schiller (5. Mai 1784): „Republikanische Freiheit ist hier zu Land ein Schall ohne Bedeutung, ein leerer Name — in den Adern der Pfälzer fließt kein römisches Blut." Wenige Jahre später hätte er Frankreich zitiert und bei dem Worte *Republik* selbst an etwas Greifbareres gedacht. *Republik* war auch für Schiller ein klingender, aber ein halbleerer Name. Oft im „Fiesko" steht es offenbar noch im alten Sinne für *Staat*. So wenn sich der Mohr (I. 9) einen Sklaven der Republik nennt. So wenn dem Gianettino vorgeworfen wird (II. 8), daß er das Wappen der Republik an der Kutsche führe. So wenn Gianettinos Agent ruft (II. 12): „Die ganze Republik ist in Wallung."

Sehr hübsch wird das sichtbar, da Fiesko sagt (III. 4): „Republiken wollen sie stürzen, können einer Metze nicht schweigen"; und (III. 10): „Haare und *Republiken* verwirren die Männer so gern." Die Republik im neuen Sinne *gründet* man; die Republik im alten Sinne stürzt, verwirrt man. Einmal stellt freilich Fiesko in einem Monologe (II. 19) den *Republikaner* Fiesko dem *Herzog* Fiesko gegenüber; da ist es aber wieder das abgeleitete Wort oder nur: der Staatsbürger.

Es gehört vielleicht mit zur Geschichte des Wortes *Republik*, daß es gegenwärtig, unter der Herrschaft sozialistischer Wortwerte, etwas von dem Zauberklang seines letzten Bedeutungswandels verloren hat. Der Bürger der république française nennt sich stolz, nach seiner Gesinnung, *Republikaner*, oder nach seinen Rechten *citoyen*. Das erwähnte Wörterbuch der französischen Akademie von 1814 gibt in seinem beachtenswerten „Supplément contenant les mots nouveaux en usage depuis la révolution" für *citoyen* die Erklärung, es bezeichne alle Franzosen und in andern Freistaaten die Leute, die sich der Rechte eines *citoyen* erfreuen. (Muster einer schlechten Definition.) Für Weiber sei es ein bloßer Titel. Unter der Julimonarchie kam man von dem revolutionären Worte ab; *bourgeois* kam auf, das noch kurz vorher besonders nur den Arbeitgeber gegenüber dem Arbeiter bezeichnet hatte, den wohlhabenden Mittelstand, daneben den Bürgerlichen gegenüber dem Adeligen. Im Adjektiv *bourgeois* hatte es schon etwas den Beigeschmack von *spießbürgerlich*. Und heute ruft Bebel verächtlich dem *Genossen* (vor hundert Jahren hätte er *citoyen* gesagt) Jaurès zu, die französische Republik sei nur eine Bourgeois-Republik, also keine, gegen die Rom und Sparta Nonnenklöster gewesen wären.

Man achte auf die Bewegung der Begriffe. Sie entspricht recht gut dem Schema Hegels, nur daß die Bewegung nicht in der Vernunft erfolgt, sondern in den Worten der Sprache. Unter der liberalen Monarchie, welche dem Mittelstande, dem Spießbürger, viele politische Rechte verleiht, veraltet das Wort *citoyen*, das jedem Staatsbürger alle Rechte verheißen hat. Der *bourgeois* macht aus Frankreich wieder eine Republik, nach Besiegung des Proletariats eine Republik des Mittelstandes. Nun fängt der deutsche Sozialismus an, das Wort *Republik* zu verachten und nennt die französische Staatsform eine Bourgeois-Republik. Der Niedergang des Dogmas vom klassischen Altertum kann das nicht bewirkt haben; denn die Verbindung mit *res publica* ist im Sprachgeist abgerissen, Republik bedeutet in der Gemeinsprache nur noch den unmonarchischen Staat. Aber *Republik* hat seinen suggestiven Wert verloren, und der Idealstaat der Zukunft wird, wenn er einst wirklich werden sollte, nicht sicher den Namen Republik annehmen.

II.

Bis mir der Gegenbeweis erbracht ist, glaube ich daran, daß unser *gemein* gar nichts anderes ist, als das lat. *communis* oder doch Verdrängung eines

deutschen Wortes durch das lateinische. Die Ähnlichkeiten im edlen und im heruntergekommenen Gebrauche des Worts (franz. *commun*, engl. *common*) haben schon oft auf die Vermutung eines gleichen Ursprungs geführt. Pott und Wackernagel scheinen an etwas wie eine falsche Lehnübersetzung gedacht zu haben, als sie die Gleichung *comunis* = *gameins* aufstellten. Ich folge natürlich Hildebrands Artikel im D. W.; nur daß ich mir meinen Glauben an die Entlehnung vorbehalte.

Communes sind ursprünglich Leute, die sich innerhalb gemeinsamer Schutzwehren, *moenia*, ansiedelten; der Begriffskern ist das Verhältnis des einzelnen Gemeindebürgers zum Ganzen; ob *munia* und *munera* damit zusammenhängt, scheint mir unsicher; daß *gemein* mit *communis* zusammenhängt, ist gewiß, unentwirrbar der Zusammenhang mit *mein* in *Mein*eid. Der allgemeinste Sinn in historischer Zeit ist: *allgemein:* wer ein deutsches Ohr hat und *all* noch als verstärkende Vorsilbe empfinden kann, wie es denn früher auch getrennt geschrieben wurde, kann die alte Sprache noch heraushören. „*Gemeiner* Mangel ist ein allgemeines Band“ (Uz). Unerfreulich der höchst unkönigliche Witz in Schillers Maria Stuart: „Es kostet nichts, die *allgemeine* Schönheit zu sein, als die *gemeine* sein für alle.“ (Ich mache gleich hier darauf aufmerksam, daß der gegenwärtig durchgedrungene verächtliche Sinn bei jeder Unterstreichung von jeher mitspielt; man denke an Hamlets Wort gegen die Mutter: Es ist *gemein* — It is *common* I, 2). Im Sinne der Allgemeinheit wird das Wort gebraucht vom Tode, der alle trifft, der *gemeine* Tod, die *gemeine* Sucht. Von der Universität als der *gemeinen* Schule, vom katholischen Glauben schon im Ahd. als dem *gemeinen* Glauben, auch wohl fast wie ein Eigenname ohne Artikel, von *gemeiner* Christenheit, *gemeiner* Kirche, aber auch vom *gemeinen* Bann und *gemeinem* Konzil, *gemeinem* Gebet. Veraltet: *gemeiner* Brauch (*common* fashion) und *gemeiner* Friede (Landfriede); als terminus technicus der Juristen: *gemeines* Recht, heute wieder üblich oder doch vor kurzem als Gegensatz zu den Partikularrechten; ebenso ist *gemeine* Sprache („daß mich beide, Ober- und Niederländer verstehen mügen“ Luther) neuerdings terminus technicus der Sprachwissenschaft geworden, Gemeinsprache, im Gegensatz zu den Mundarten, während einst gemeine Sprache, lingua *vulgaris*, wie anfangs auch in Italien, die Volkssprache im Gegensatz zum vornehmen Latein war. In der Anwendung auf Weiber überwiegt wohl der Begriff der Gemeinsamkeit gegen den der Gemeinheit, trotz unserm andern Sprachgefühl. „Eine beschlafene Dirne . . . ist große Fahr dabei, daß sie gar *gemein* werde“ sagt Luther einmal, und für unser Sprachgefühl noch seltsamer: „Ist das nicht ein jämmerlich Ding, daß wir Christen unter uns sollen halten *feine gemeine* Frauenhäuser?“ Der Abstieg des Wortes wird sich in regelmäßigen Stufen nicht verfolgen lassen. *Gemeine Leute* waren ursprünglich Unparteiische, d.h.

auf die sich die streitenden Parteien gemeinsam vertrugen; sodann wirklich pluralisch als die Schiedsrichter oder Richter, die das Recht finden, was sich aber mit der richtenden Gemeinde verquickt; irgend ein Zusammenhang mit Gemeinsinn und dergl. steckt dann in der weiteren Ausbildung dieses *gemein* als unparteiisch oder nicht „verwandt". Nun wurde dieses Adjektiv von Menschen auch auf Einrichtungen übertragen; Rechte, Gesetze, auch Spielregeln müssen *gemein*, d. h. parteilos sein, wie auch einmal im Altfrz. *commun* et igual (égal). Wer nun als hoher Herr so *gemein* ist wie Gesetze und Rechte sein sollen, commun et igual, der ist in ganz Deutschland ein *gemeiner* Herr im Sinne von Herablassung, Leutseligkeit. Ein Sprachgebrauch, der übrigens im Schwedischen und mundartlich im Dänischen wiederkehrt und sogar schon für das lat. *communis* (cunctis, vom Kaiser Theodosius) und das griechische *κοινος* belegt ist. In diesem Sinne, noch bis zu Kant („es ist unter der Regierung Würde, sich mit dem Volke *gemein* zu machen") entstand die Redensart *sich gemein machen*, d. h. zu leutselig, zu familiär sein.

Heruntergekommen ist das Wort wohl schon früh, ich möchte glauben infolge und als Begleiterscheinung der großen politischen Umgestaltungen. Die *gemeinen Leute* waren einst die souveräne Gemeinde; als der Landesherr souveräner, absoluter Fürst geworden war, drückte er die *gemeinen Leute*, womit doch auch die Ratsversammlung, also etwas wie das Haus der *Gemeinen* bezeichnet worden war, im Gegensatz zu Fürsten und Herren oder im Gegensatz zu Beamten, zur quantité négligeable der schlechten (auch *schlecht* war erst so heruntergekommen) Bauern herunter. Sehr früh wurden schon im Schachspiel die Bauern die *gemeinen Leute* genannt. Der *gemeine Mann*, ursprünglich der Mann mit Gemeinderechten, noch im Bauernkriege die gesamte Bauernschaft, wurde mit dem Aufkommen des absoluten Fürstentums der Untertan, soweit er ohne Macht, also ohne Recht war: der arme Mann ohne Adel, ohne Geld, ohne Weihe, ohne Bildung, besonders auch ohne Offiziersrang oder Unteroffiziersrang, a *common* soldier, einst noch *gemeiner* Kriegsknecht im Sinne von „Heer, die Offiziere eingeschlossen", jetzt aber gar ohne Substantiv, ein *Gemeiner*. So sinkt *gemeines Volk* vom Ausdruck des staatsbildenden Ganzen zum Ausdruck für den staatsgefährlichen Pöbel hinunter, und erst in revolutionären Zeiten wird wieder auf den gemeinen Mann gehört.

Als nun das Wort so heruntergekommen war, wurde die alltägliche, durchschnittliche Art des Denkens, ja sogar der gesunde Menschenverstand, *common sense*, verächtlich gefunden gegenüber der hohen Art philosophischen Denkens; und es ist eine schöne Vermutung Hildebrands, daß wir das Wort in seinem jetzigen tief verächtlichen Sinne mit durch Schillers hohen Schwung haben, der *gemein* im Sinne von *niedrig* aus Kant übernommen und ganz persönlich in seinem ästhetischen und dichterischen

Sprachgebrauch ausgebildet hatte. „*Gemein* ist alles, was nicht zu dem Geiste spricht; ein *gemeiner* Kopf wird den edelsten Stoff durch eine *gemeine* Behandlung verunehren; denn aus *Gemeinem* ist der Mensch gemacht; die *gemeine* Deutlichkeit der Dinge.“ Da ist es nun wirklich sehr merkwürdig, daß, wie eben Hildebrand bemerkt, Goethe jedesmal, wenn er von Schiller spricht, ihn erhaben über das *Gemeine* nennt, nicht nur in den berühmten Worten des Epilogs: „Und hinter ihm in wesenlosem Scheine lag, was uns alle bändigt, das Gemeine.“ Wer sein Sprachohr fein genug abgestimmt hat, kann nun unser verächtliches *gemein*, das noch für Adelung kaum etwas Schlimmeres als das *Gewöhnliche* bedeutete, in Schillerischem Bedeutungswandel = niedrig vernehmen, trotzdem Schiller das Wort eigentlich noch im Adelungschen Sinne zu gebrauchen vermeinte, aber unbewußt durch den Aufschwung seiner Seele das Gewöhnliche zum ganz Niedrigen umprägte.

Die alte Bedeutung von *gemein* wurde, nachdem der Bedeutungswandel ins Niedrigste sich vollzogen hatte, durch Neubildungen, wie *gemeinsam*, *gemeinschaftlich*, ersetzt. Die Nachbarsprachen machten die beiden Bewegungen nicht vollständig mit. Im Französischen ist die alte Bedeutung von *commun* (droit, intérêt) nicht so archaïstisch wie bei uns; *commun* heißt zwar auch das Gewöhnliche, Durchschnittliche (année, Durchschnittsjahr), Mittelmäßige (drap *commun* = ordinäre Ware, aber auch *ordinär* ist ja erst so heruntergekommen), nur ganz selten ein Gegensatz zu vornehm, wie figure *commune*, was aber noch ganz gut dem Durchschnittlichen entspricht. Im Englischen ist *common* etwa zwischen dem französischen *commun* und dem deutschen *gemein* in der Mitte geblieben; Eigentümlichkeiten des Englischen, wie *commons* = Unterhaus und *common sense* = gesunder Menschenverstand im guten Sinne, sind schon erwähnt.

Aus der Zeit vor dem Niedergang des Worts die Doppelbildung *Gemeine, Gemeinde, communio, Kommune*. Noch heute Zusammensetzungen wie *Kommunal*verwaltung usw. = *Gemeinde*verwaltung usw. Das deutsche Wort ist jetzt im Aufstieg. Das D. W. vermutet richtig deutschen Einfluß im Geschlecht: *la commune*. Die Verwendung war einst überaus reich. Luther: „Gemeinschaft (im Abendmahl) heißt das gemeine Gut, deß viel teilhaftig sind und genießen . . . denn gemein Ding heißet, deß viel im gemein genießen, als gemeine Born, gemeine Gassen, gemeine Acker, Wiesen, Holz, Feuer.“ Gegensatz dazu *privatus, eigen,* individuell; also *gemein* = *publicus*, schon bei Notker; *Gemein*schreiber notarius publicus (Luther). *Gemeingeist* wohl Lehnübersetzung nach englisch *public spirit*. Davon endlich Lehnübersetzung von res publica: *gemeinnütze*, *gemein* Gut (15. und 16. Jahrh.), das *gemeine* Wesen (nur getrennt noch bei Adelung), endlich *Gemein*wesen (erst seit Wieland?). Aus *gemein* Gut bildet sich *Gemein*wohl = *res publica* im Sinne von salut public, dies wohl

wieder erst von *common weal*, *public interest*. Der Sprachgebrauch folgt immer den Revolutionen nach. Deutsche Pedanterei bildet: das *gemeine Beste*.

Noch genauer an res publica lehnt sich an: die gemeine Sache (Schiller im Tell mehrfach), auch ohne Artikel *Gemeine Sach*, wie denn auch *ein gemeines Wesen*, d. h. eigentlich *das eine* (Chr. Weise: *gemeine W.*). Die Bedeutung: *was alle angeht*, quod omnes interest, tritt oft sehr deutlich hervor; *gemeiner Rat* schon im Nibelungenlied; *gemeine Versammlung* (Luther) wie unser Generalversammlung.

Sehr merkwürdig, daß im Russischen, wo die alte *Gemeinde* mit ihren gemeinsamen Landinteressen vielfach noch besteht, das Wort für *Gemeinde* (russ. *mír*) auch die Welt, das Weltall, das Menschengeschlecht bedeutet, den Kosmos.

Im westlichen Europa jedoch hat die Wortgeschichte dazu geführt, daß *res publica* sich einseitig auf die Staatsform einschränkte, daß dagegen für die Neugestaltung des idealen Zukunftsstaates, der vermeintlich wahren res publica, aus *commun* die neuen Worte *communiste* (zuerst im Programm Cabet's von 1840; Heine bemächtigt sich bald darauf der Neubildung und führt sie bei uns ein) und *Kommunismus* gebildet wurden. *Communard* heißt bald nach 1870 ein Anhänger der Pariser *commune; communiste* seit 1840 ein Anhänger der Gütergemeinschaft, der *communauté*, welche Ausdrücke freilich schon längst im Sachenrecht (z. B. dem zwischen Eheleuten) üblich waren.[1])

Dem Worte *Kommunismus* ist der Stempel aufgedrückt: einseitig, übertrieben wie alle Ismen; das allgemeine Wohl so konsequent durchgesetzt, daß das Individuum sich nicht mehr wohl fühlt.

III.

Wie immer wird zum Hauptworte einer Wissenschaft genommen, was vorher seinen Inhalt verloren hat. Das leerste Wort, das brauchbarste. Wie ein Kürbis zur Flasche wird, nachdem der natürliche Inhalt herausgenommen ist.

Griechenland kannte den Territorial-Staat nicht, *πολις* war *Stadt* und *Staat*, die Bürgergemeinde, *το κοινον*. Ebenso in Rom *civitas*. *Το κοινον* wurde übersetzt mit *res publica*. Es ist aber nicht wahr, daß res publica auf diejenigen Staaten eingeschränkt wurde, welche vom Volk gewählte Magistrate besaßen.

Den Staatsbegriff hätten Griechen und Römer gehabt, wenn jemand darnach gefragt hätte; aber es fragte niemand, weder nach andern Staaten, noch nach dem Staate im allgemeinen. *Status* findet sich im spätern La-

---

[1]) Unser deutsches *Gemeinheit* entspricht ursprünglich in mancher Bedeutung dem franz. *communauté*; es bezeichnete den einer *Gemeinde* gehörigen Grund und Boden; zu der heutigen Bedeutung ist es erst ganz in den letzten hundert Jahren heruntergekommen; noch Fichte, Grillparzer und Schlosser gebrauchen es an Stellen, wo wir Mittelmäßigkeit oder Plattheit sagen würden.

tein, *status rei publicae* bei Ulpianus, sogar *status Romanus* bei Aurelius Victor und in einem Briefe Julians bei Ammianus, fast mit *römischer Staat* zu übersetzen, aber doch mit der Nüance *Zustand, Stand.*

Wie unter dem römischen Weltreich das Verhältnis der unterworfenen Staaten oder Provinzen niemals staatsrechtlich festgelegt wurde, wie es den Herren der Welt genügte, daß die besiegten Menschen, nicht die Territorien dem römischen Imperium gehorchten, so wurde die Fiktion eines Imperiums im Mittelalter festgehalten durch das römische Reich deutscher Nation. Beachtenswert, wie dann nach einer Unterbrechung von einem halben Jahrtausend Einer, der sich wieder zum Herrn der Welt machte, auch das Wort *imperium* hervorholte, sein Reich *empire*, sich selbst *empereur* nannte und Staatsrecht Staatsrecht sein ließ. Der Staatsbegriff kam aber auf, als etwa im 14. Jahrhundert die Fiktion des römischen Reichs deutscher Nation für die Stadtherrschaften Italiens nicht mehr aufrecht zu erhalten war. In Italien hatte sich das Wort *stato* für den politischen Zustand ausgebildet. Dante (Inf. 27. 54.): tra tirannia si vive e *stato* franco. Man bezeichnete mit *stato* bald die Organisation der Herrschaft, bald die herrschenden Stände, den herrschenden *Stand.* Zum Terminus gestempelt wurde das Wort durch den ersten Satz des „Principe" von Macchiavelli: Tutti gli stati sono .... o republiche o principati. Aber noch etwa 100 Jahre lang werden die Ausdrücke *stato* und *republica* durcheinander gebraucht, ebenso *état* und *république.* Shakespeare ist *state* schon geläufig. In Deutschland führt sich *Staat* am spätesten ein, weil hier Lateinisch am längsten die Sprache der Wissenschaft war und die Sache klassisch nur *res publica* hieß. Erst im 18. Jahrhundert spricht man hier von einem *Staatsrecht,* früher *jus publicum,* erst Ende des 18. Jahrhunderts macht das allgemeine Landrecht den Staatsbegriff offiziell.

Doch auch nachher noch erbt sich der alte Sprachgebrauch fort. In Preußen hießen die Provinzen oder Landschaften mit besonderer Verfassung, wie in den Niederlanden, *Staaten.* „Gesetzsammlung für die königlich preußischen Staaten" ist heute noch offizieller Titel. Und das Patent, mit welchem Franz II. 1804 den österreichischen Staat begründete, spricht von unsern Königreichen und andern *Staaten.*

So jung also das Wort, so trägt es doch schon den Todeskeim in sich. Innerhalb eines Staates ist der Staatsbegriff selbstverständlich überflüssig. Man spricht nur in Übergangszeiten von staatsrechtlichen Fragen; sonst von innerer Politik. Und wo das Staatsrecht allein von Bedeutung wäre, in den Beziehungen zwischen verschiedenen Staaten, in internationalen Beziehungen, da spricht man von *Völkerrecht,* von einem *jus gentium,* anstatt einem *jus publicum.* Nicht zu übersehen wäre dabei, daß im Worte Völkerrecht sich doch, zuerst sprachlich und unabsichtlich, die Sehnsucht nach einem Recht der Völker ausspricht, einem noch ungeschriebenen

Recht, de lege ferenda. Äußerste Heuchelei steckt hinter manchen Anträgen der *Staaten* zugunsten eines *Völker*rechts: jede Macht möchte die besseren Waffen des Gegners verbieten. Die *Monarchomachen* zogen ebenso aus dem ursprünglichen Sinn von *res publica* ihre Schlüsse in tyrannos. Eine höchste Ausbildung erlangte dieser Begriff, der so streng wieder aus den Silben *res publica* abstrahiert wurde, während der großen Revolution im *salut public:* salus rei publicae suprema lex. Spielt aber schon bald nach Macchiavelli (Botero 1583) als *ragione di stato*, *raison d'état*, *Staatsraison* eine bewußt anarchische und unchristliche Rolle. (Heuchlerisch war auch der Anti-Machiavel Friedrichs d. Gr.)

Aber auch in den Kreisen, die allein Geschichte machen können, wird vom Staate eigentlich nur noch verlegen gesprochen, wie von einem pudendum. Minister, die zu dienen haben, heißen *Staats*minister; aber der Titel sécrétaire *d'État* hatte sich im 17. Jahrhundert für sécrétaire du roi eingeführt, als in ehrlich absolutistischen Zeiten die Bedeutung des Staates betont werden sollte. In Deutschland gar heißt *Etat* fast nur noch das Budget; *Etat*redner sind Redner über Geldfragen. Unsere ungern konstitutionellen Fürsten und ihre wirklichen Vertreter, die Gesandten, sprechen vom Staate ebenso selten wie vom Parlamente; dafür von: *potentia*, *puissance*, *power*, *Macht*. Man könnte diesen Sprachgebrauch fast ehrlich nennen.

Wie groß die Heuchelei ist, die zwischen den Staaten und in den Einzelstaaten mit dem Worte *Recht* getrieben wird, wo von *Macht*fragen allein die Rede sein sollte, das erhellt schon daraus, daß ein Bismarck sich einmal dagegen verwahren zu müssen glaubte, die Regel oder das geflügelte Wort „Macht geht vor Recht" gesprochen zu haben; aber bereits Luther hatte den Satz, daß Gewalt über Recht gehe, als ein *gemein Sprichwort* angeführt, und Spinoza als Staatsrechtslehrer (im politischen Traktat II. 8) begründet das Naturrecht ganz unbefangen damit, daß jeder nur soviel Recht hat, als er Macht besitzt (quia unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet).

IV.

Man lese in A. Mengers „Neuer Staatslehre" die vorzügliche Darstellung des Verhältnisses zwischen den einzelnen Gruppen der Staatsbürger, wie es sich entwickelt hat, und man wird beinahe wie einen Haß eines modernen Staatsrechtlers gegen den *Staat* heraushören. Allerdings redet Menger noch von Zwecken der Menschheit, denkt also doch wohl an eine Bestimmung der Menschheit; aber von dieser Vorstellung aus kommt er zu dem Urteil: „Die Staaten als solche haben gar keinen Zweck, sondern nur ihre Machthaber" (S. 201). Das Streben der obersten Staatsleiter richte sich regelmäßig auf Macht und Glanz; Mengers Ausfall gegen den offiziellen Patriotismus hängt damit zusammen, daß er das Interesse der einzelnen Gruppen an des Staates Macht und Glanz richtig einschätzt. Er erkennt

deutlich, daß die alte theokratische Staatslehre, die ja als eine Phrase von den konservativen Parteien immer noch gepredigt wird, zugrunde liegt, wenn heute noch angesehene Staatslehrer dem Staate etwas wie eine selbständige Persönlichkeit zuschreiben. Bis zu einer sprachkritischen Analyse des Staatsbegriffs ist Menger trotzdem nicht vorgedrungen; er ist aber Skeptiker genug, um die Verschiedenheit der einzelnen Staatsformen nicht gerade feierlich zu nehmen; er prophezeit, der volkstümliche Arbeitsstaat der Zukunft werde bei den Romanen eine republikanische, bei den Germanen eine monarchische Form annehmen.

Will man ein deutliches Bild erhalten von der Wortheuchelei, die überall von Rechtsfragen redet, wo es sich einzig und allein um Machtfragen handelt, so betrachte man einmal die Stellung der Parlamente zu den vollziehenden Machthabern einerseits, zu dem wählenden Volke anderseits. Es soll ja nicht geleugnet werden, daß dem Ringen der Parlamente um die Macht bei den besten Parlamentariern ein Rechts*gefühl* zugrunde liegt, eine Sehnsucht nach einem Idealstaate, in welchem immer die res publica, das Gemeinwohl zu entscheiden hätte; aber nur äußerst selten wird im Parlamente selbst zugestanden, daß der politische Kampf ein Kampf um die Macht sei. Der begabte oder gar geniale Politiker, der nur reden darf, nicht aber an der Errichtung eines neuen Staatsgebäudes mitschaffen, ist die tragische Gestalt unserer konstitutionellen Staaten, nicht nur Preußen-Deutschlands; ich verweise darauf, wie Maximilian Harden („Köpfe“ 218 f) das Tragische in der Gestalt Eugen Richters dargestellt hat. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß kleinere Parteihäupter, die niemals zu der Macht gelangen, für die von ihnen verteidigten Rechte durch die Tat einzutreten, tragi-komische oder gar komische Persönlichkeiten sind.

Nicht ganz so schlimm steht es um die wissenschaftlichen Staatsrechtslehrer, weil diese ihre Kraft nicht in elenden Verhandlungen mit den Machthabern und mit dem Volke aufreiben müssen, weil sie, wenn eine geistige Kraft da ist, diese Kraft zur Kritik der Verhältnisse und zur Aufrüttelung einer neuen Sehnsucht verwenden können. Hat ein solcher Staatsrechtslehrer erst eine Schule gegründet — ich denke eher an Rousseau oder Marx als an eine Schule im Hörsaal — so ist er selbst ein Machtfaktor geworden, ein Staat im Staate, mit dessen Vertretern die herrschenden Machthaber paktieren müssen wie mit den Vertretern anderer Mächte.

Die Gelehrten jedoch, die das Staatsrecht nur systematisch oder historisch darstellen wie andere Fächer auch, dürfen nicht glauben, daß sie irgend eine lebendige Macht bedeuten. Ebensowenig als jemals ein Klassifikator das Reich der Organismen durch seine geistige Arbeit vermehrt hat. Ganz besonders aber ist es falsch, wenn theoretische Staatsrechtslehrer sich auf die Theorien berufen, die ein großer Staatsmann, ein genialer Staats-

geschäftsmann gelegentlich im Kampfe um die Macht ausgesprochen hat. Man studiere einmal die „Grundzüge einer Allgemeinen Staatslehre nach den politischen Reden und Schriftstücken des Fürsten Bismarck", die Rosin gründlich und mit musterhaftem juristischen Scharfsinn zusammengestellt hat. Eine allgemeine Staatslehre ist aus der Geschäftsführung eines Staatsmannes ebensowenig zu abstrahieren, als eine brauchbare Mechanik aus der Partie eines Billardspielers; jeder Stoß des Spielers beruht auf der Kenntnis mechanischer Gesetze, jeder Zug des Staatsmanns auf der Kenntnis psychologischer Tatsachen: aber keiner von beiden will eine neue Theorie aufstellen oder sich zu einer alten bekennen.

Man vergegenwärtige sich die Lebensarbeit Bismarks. Er hat sich mit wachsender Bewußtheit und wachsender Kraft die Aufgabe gestellt: den Wunsch seines Königs nach einem mächtigeren Preußen mit seiner eigenen Sehnsucht nach einem einigen Deutschland zu verbinden. Mit wachsender Bewußtheit und mit wachsender Größe gelingt es ihm, die für eine solche Aufgabe nötige Macht in seiner Person zu sammeln. Um diese Macht zu haben, muß er mit allen Mitteln der Psychologie die entgegenstehenden Widerstände niederkämpfen: die Widerstände bei der militärfeindlichen Volkspartei, aber auch die Widerstände beim König und bei dessen Umgebung, die Widerstände bei den adeligen Großgrundbesitzern und bei der katholischen Kirche. Auch wenn Bismarck nicht so oft seine Verachtung gegen wissenschaftliche Theorien in der Politik ausgesprochen hätte, müßte es sich aus der geschilderten Sachlage ergeben, daß Bismarck unaufhörlich um seine Macht zu kämpfen hatte und in jedem Augenblicke des Kampfes die vorhandenen Staatstheorien als Mittel gebrauchte, wie andere psychologische Mittel auch, für seinen einzigen Zweck; und dieser einzige Zweck war nur darum groß und heiligte nur darum alle Mittel, weil die Einigung Deutschlands eine Bedingung der deutschen res publica war, eine Bedingung der allgemeinen Wohlfahrt der deutschen Landsleute. Bismarck wurde in seinen Reden und in seinen Erinnerungsschriften oft genug zum ersten politischen Magister Germaniae; aber man tut ihm gewiß nicht unrecht, wenn man behauptet: die meisten Äußerungen aus der Zeit der Kämpfe um seine Macht sind Kompromisse, sind Forderungen des Tages. Die wichtigsten theoretischen Fragen (das Verhältnis zur Kirche, die Staatsform) behandelt er gelegentlich, als ob sie Stellungen der Bälle auf dem Billard wären. „Politik ist keine exakte Wissenschaft."

So gilt das grimmige Wort, das Hobbes über den Naturzustand der Menschen, über den Zustand vor Entstehung der Staatensysteme gesprochen hatte, erst recht für das Verhältnis der Parteien zu den Systemen eines Staatsrechts: bellum omnium contra omnes. Der Staatsmann haßt und verachtet die Staatsrechtslehrer, diese bekämpfen den Staatsmann, solange er am Werke ist, und setzen sich erst historisch mit ihm ausein-

ander, wie sie sich mit Napoleon erst historisch auseinandergesetzt haben; und die Hauptmasse des Volkes haßt den Staatsmann, die gelehrten Staatsrechtslehrer und — trotzdem die Liebe zur Heimat vorhanden ist — den Staat.

Das gemeine Volk fragt weder den Staatsmann, noch den Gelehrten, noch den Staat nach Theorien, nach Gründen. Es wäre entsetzlich für die Heimat, die wir alle lieben, wenn erst das gemeine Volk den eigenen Machthabern gegenüber so empfinden würde, wie Kleist dem fremden Bedrücker gegenüber, wenn es sich in einer Revolution, die doch einfach und eigentlich die Anpassung an neue Verhältnisse sein sollte, den wilden Kriegsruf zu eigen machte:

„Schlagt ihn tot! das Weltgericht
Fragt euch nach den Gründen nicht!“

V.

Woher dieser Haß, der von niemand geleugnet werden kann, welcher sehen will, was ist? Der Hauptgrund dürfte darin zu suchen sein, daß der Staat seinem Wesen nach nur ein notwendiges Übel ist, ein Mittel der allgemeinen Wohlfahrt, daß aber dieser Staat ebenso personifiziert worden ist wie die weitern Mittel des Staates, wie Heer und Polizei, und daß man alle diese „Persönlichkeiten“ und einige andere dazu, weil man sie zu Personen gemacht hatte, für Selbstzwecke hielt. Der Staat sollte nur da mit seinen Machtmitteln eintreten, wo er unentbehrlich ist; aber er sieht in seinen Machtmitteln einen Zweck an sich und möchte darum überall herrschen.

Man achte auf die Geschichte des Wortes Polizei, das vom griech. *πολιτεια (res publica)* herkommt; bis zum 17. Jahrhundert verstand man unter *Polizei* entweder den Staat selbst oder die innere Einrichtung eines Staates; dann gewann das Wort immer mehr die Bedeutung einer Aufsicht über das Leben der Staatsbürger und ist heute, trotzdem die Macht der Polizei gesetzlich geregelt ist, beim niedern Volke die meist gehaßte Vertretung des Staates. Der Mann aus dem Volke lernt den Staat aktiv durch seine Dienstpflicht, passiv durch die Polizei kennen. Der Mann aus dem Volke weiß nicht, daß die Rechte und Gesetze, denen er in Familien-, Eigentums-, Straf- und Kirchen-Angelegenheiten gehorcht, eine sehr langsame Geschichte von Jahrtausenden gehabt haben, er weiß nicht, daß die Gesetze und die Rechte des oben allmächtigen Staates und der unten allmächtigen Polizei erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit um die Anerkennung ihrer Macht ringen; aber der Mann aus dem Volke ahnt, daß der Staat der Polizei eine Macht gegeben hat, die auf keinem alten Herkommen beruht und sieht im Staate den Polizeistaat.

Dieser Polizeistaat kann nun, selbst wenn er wollte, bei der ungeheuern Ausdehnung der Staatsterritorien nicht mehr individualisieren, kann nicht patriarchalisch sein; er muß normalisieren, schablonisieren. Das religiöse, das politische Genie würde heute beim ersten Auftreten ins Loch gesteckt werden. Die Polizei würde

heute keinen Jesus dulden, nicht einmal einen hl. Franciskus. Zum Schutze der Mittelmäßigkeit muß die Polizei das Außerordentliche vernichten. Man denke nur an die Schule, die dieses Polizeistaates würdig ist. Die Mittelmäßigkeit wird abgerichtet, dem Genie werden Klötze zwischen die Füße geworfen. Wo ist der Staat, der (über das Recht auf Arbeit hinaus, das eine schwierige Frage ist) sich die Aufgabe stellen würde: jedem Arbeiterkinde und jedem Häuslerkinde durch einen Schulunterricht, der nicht dem väterlichen Vermögen sondern den persönlichen Anlagen des Kindes gemäß sein müßte, eine den Anlagen entsprechende Arbeitsmöglichkeit zu gewähren? (Vgl. Art. *Schule.*)

Nicht darin ist der Hauptgrund der Abkehr vom Staate zu suchen, daß unsere Monarchien nicht die Staatsform von Republiken erhalten haben, sondern darin, daß Monarchien und Republiken nicht mehr zu wissen scheinen, trotz alledem, was in der Not für den vierten Stand geschehen ist: der Staat ist ein Summenwort für die Mittel, die der *res publica* nützlich sind.

Richtung. — Das Wort *richten* (von *recht* abgeleitet, natürlich wie dieses ein Lehnwort und nicht etwa mit lat. *rectus* „urverwandt") hatte ursprünglich, was man so ursprünglich nennt, die Bedeutungen: gerade machen, senkrecht stellen, schlichten (besonders einen Streit); die Bedeutung *gerade machen* steckt noch in dem militärischen Kommando *richt' euch*; sie steckt auch noch in dem Substantiv *Richtung* (ohne *Richtung* zu Pferde sitzen), das ganz besonders die *Tätigkeit* des Richtens bezeichnete und als Übersetzung von lat. *directio* am häufigsten die Einhaltung einer der unendlich vielen Richtungen des Raums. Bildlich wurde das Wort häufig auf die Tendenz des Willens nach einem bestimmten Ziele hin angewandt, wie denn *richten* (der Geschütze) mit *zielen* fast gleichbedeutend ist.

Seltsamerweise wurde der Begriff der Richtung durch Jahrhunderte selbst in der Bewegungslehre vernachlässigt; wahrscheinlich darum, weil die quantitative Berechnung der Bewegung die Physiker und Mathematiker zu sehr in Anspruch nahm, und weil sie ahnten, daß die Richtung sehr leicht eine Beziehung zum Qualitativen annehmen könne. Erst nachdem Wundt den Richtungsbegriff für den Raumsinn und für den Zeitsinn zu untersuchen angefangen hatte, nachdem für die Biologie die Frage nach der Richtung oder der Tendenz der Entwicklung brennend geworden war, nachdem man in äußerster Verlegenheit versucht hatte, den gefährdeten Zweckbegriff durch das neue Wort *Zielstrebigkeit* (K. E. v. Baer hat es erfunden) zu ersetzen, konnte man an die ganz neue Frage herantreten: wie verhält sich die *Richtung* der mechanischen Bewegung zu der *Richtung* der biologischen und dann der soziologischen Entwicklung? Haben wir es da und dort mit dem gleichen Begriffe zu tun oder nicht?

Über diese Frage hat Goldscheid vor wenigen Jahren als der Erste eine sehr anregende und wertvolle Untersuchung veröffentlicht: „Der Richtungsbegriff und seine Bedeutung für die Philosophie“ (Annalen der Naturphilosophie VI). Interessant ist es schon, daß Goldscheid nicht von der Mechanik herkam, sondern von der Soziologie, wie er denn auch die Frage bereits in seiner „Kritik der Willenskraft“ gestreift und gegen die Theorien von Marx die Persistenz der Willensrichtungen (S. 181) hervorgehoben hat. So kommt es Goldscheid besonders darauf an, die Ergebnisse seiner Richtungstheorie auf die Soziologie anzuwenden; gerade auf dieses Gebiet kann ich ihm nicht folgen, vielleicht aus Unkenntnis, vielleicht nur deshalb, weil ich die gerichteten Kräfte in der geschichtlichen Entwicklung nicht wahrnehmen kann; um so mehr verdanke ich ihm dort, wo die gerichteten Kräfte der Mechanik und der Biologie verglichen werden.

Man sagt, es gebe im Raum unendlich viele Richtungen; auch lasse sich jede Richtung im Raume durch ein Koordinatensystem bestimmen. Das ist insofern nicht ganz richtig, als für die Geometrie die Richtung A B ebenso aussieht wie die Richtung B A und just für die Entscheidung zwischen A B und B A etwas zu Hilfe genommen werden muß, was eben erst die Richtung ausmacht. Die Richtung ist der entscheidende Faktor einer Bewegung; während aber die andern Faktoren einer Bewegung quantitativ gemessen werden können, hat die Richtung keine Quantität, keine Intensität, ist von der Kraft untrennbar, ist fast wie eine Qualität. Nur daß die Qualitäten sonst als Wirkungen der Kräfte aufgefasst werden können, jede Kraft aber ihre Richtung schon mit sich führt; auch latente Kräfte sind gerichtete Kräfte.

Halten wir fest im Auge, daß eine solche *gerichtete Kraft* sich in einem Hauptpunkte, der Richtung nämlich, der ziffernmäßigen Berechnung entzieht, ja sogar der Anwendung des Kausalitätsbegriffs, und denken wir jetzt daran, daß auch in der Biologie die sog. Zielstrebigkeit der Organismen nicht restlos durch chemische Gesetze zu erklären ist, daß der Begriff eines Zwecks oder eines Ziels immer wieder zu Hilfe genommen werden muß, dann halten wir uns für berechtigt, in dem Richtungsbegriffe den lange gesuchten Oberbegriff zu erkennen, der die Kausalität und die irgendwie sich immer aufdrängende Teleologie verbindet; das zweckmäßige Wachstum eines Organismus wird der mechanistischen Welterklärung dadurch unverständlich, daß Ursachen immer nur aus der Vergangenheit herwirken, daß aber die Entwicklung des Organismus einem künftigen Ziele zustrebt, dem fertigen Lebewesen; wenn nun aber auch der fallende Körper oder der rotierende Planet in seiner Richtung ein Ziel hat, meinetwegen nur ein räumliches Ziel, dessen letzte Ursache aufzuklären selbst einem Newton nicht gelungen ist, dann ist auch die mechanische Bewegung nicht

restlos durch Kausalität zu erklären und die Zielhaftigkeit (Teleologie) jeder Bewegung muß zugegeben werden. Will man die Gravitation als eine Ursache gelten lassen, so ist sie nur die Ursache von Quantitäten, von Intensitäten, nicht von einer *Richtung;* auch das Kant-Laplacesche Weltbild erklärt die Richtung der Bewegungen nicht. Der Richtungsbegriff in der organischen Welt ist nicht geheimnisvoller als in der mechanischen Welt. Die Ursache einer Bewegungsrichtung (durch Gravitation, durch Elektrizität) ist uns ebenso unbekannt wie die Ursache jedes Zwecks, der nicht von einer menschlichen Absicht gesetzt worden ist. Man beachte dabei, daß der Begriff *Teleologie* von griech. *τελος* abgeleitet ist, daß dieses Wort ursprünglich das räumliche *Ende*, das *Ziel* bedeutete, daß unser *Zweck* dieses griech. *τελος* nur sehr drastisch übersetzte, nur bildlich alle diese Ausdrücke auf das Ziel menschlicher Absichten übertragen wurden (vergl. Art. *Zweck*) — und man wird begreifen, daß auch wortgeschichtlich das räumliche Ziel mit dem Zwecke menschlichen Wollens zusammenhängt. Goldscheid, der sich sprachkritischen Anregungen nicht verschlossen hat, ist leider diesen Spuren nicht nachgegangen. Er hat auch die Frage nicht untersucht, deren mathematischer Untersuchung ich mich nicht gewachsen fühle: ob die Richtung einer Kraft (ich denke zunächst an die Mechanik) geradlinig sein müsse. Ich meine, wir sollten uns von dem Schema der Schwerkraft nicht irreführen lassen; wir sollten an die Kurven eines elektrischen Feldes denken, die wenigstens die Anordnung der Richtungen im Raume nicht geradlinig darstellen. Die Richtungen der Biologie scheinen nicht geradlinig zu sein. Ich habe diesen Punkt nur erwähnt, damit nicht wieder ein Gegensatz zwischen den gerichteten Kräften der Mechanik und den gerichteten Kräften der Biologie von da aus aufgerichtet werde.

Mir will scheinen, als könnte die Lehre des Panpsychismus, welche ebenso wie der Pantheismus eine Sehnsucht der Gegenwart mit Hilfe veralteter Worte ausdrückt, durch die neue Richtungstheorie wenigstens sprachlich verbessert werden. Was der Panpsychismus als ein Analogon zu der sog. Seele des Menschen in die unorganischen Dinge hineinverlegt und was mit noch weit größerer Ähnlichkeit als Pflanzenseele uns nahegebracht worden ist, was also die Einheit der Natur, die Einheit zwischen dem wollenden Menschen und dem fallenden Steine für die Phantasie herstellen würde, das ist der Begriff der gerichteten Kraft. Ja, wir empfinden eigentlich das, was man in der Gemeinsprache die Seele oder den Willen nennt, geradezu als eine gerichtete Kraft, als eine gespannte und nach einem Ziele gerichtete Kraft. Der Unterschied zwischen dem wollenden Menschen und dem fallenden Steine bestünde demnach nur in einem Sekundären, in der Empfindung. Für die Biologie, sogar für die Psychologie ist diese Ausdehnung des Richtungsbegriffs gut vorstellbar.

Ich wiederhole, daß mir diese Ausdehnung des Richtungsbegriffs auf Geschichte und Soziologie nicht vorstellbar ist. Man wollte denn auf ein sensorium commune der Völker verzichten, auf eine Psyche der Völkerpsychologie, so daß die Geschichte allerdings noch materialistischer würde, als Marx sich das gedacht hat: materialistisch wie der fallende Stein. Die Richtung der Organismen, also ihr Zweck, ist so offensichtlich, daß wir über Darwin hinaus zu dieser Vorstellung zurückgekehrt sind; eine Richtung, ein Zweck also, in der Geschichte ist für viele unter uns unsichtbar, unvorstellbar.

S.

schön. — Homeros und Sophokles, Pheidias und Raphael, Dante und Shakespeare, Lionardo da Vinci und Sebastian Bach haben Werke geschaffen, die wir heute noch *schön* finden; sie haben geschaffen ohne Ästhetik, ohne auch nur zu ahnen, daß es einmal eine Wissenschaft vom Schönen geben werde; Griechen und Romanen, Engländer und Deutsche hatten aber lange vor der Erfindung der *Ästhetik* Worte in ihrer Sprache, die die Empfindung ausdrückten: das gefällt mir. *Καλος* sagte Homeros von Männern und gern von Frauen, von Rindern und Hunden, von Kleidern und Waffen, aber auch im Sinne von *gut* oder *schicklich*, vom Winde, von Reden; er kannte auch schon das Substantiv *καλλος*, nur daß die Erklärer darüber streiten, ob dieses *καλλος* personifizierte *Schönheit* war, die den Menschen übergeworfen wurde wie ein Kleid, oder ob es gar ein kosmetisches Mittel war. Die Lateiner sagten *pulcher* von Knaben und Mädchen, von Häusern und Städten, gebrauchten das Wort aber auch da, wo wir von geistigen Dingen *schön*, herrlich, edel usw. sagen; *pulcher* wird von *fulgere* (schimmern) abgeleitet. Nun war aber bei den Lateinern ein anderes Wort sehr volkstümlich: *bellus* (aus *benulus* von *bonus*), das unserem *hübsch*, *niedlich* oder dem veralteten *artig* entspricht. Aus *bellus* und dem vulgären *bellitas* entstanden die romanischen Worte *bello*, *beau*, *beauté*, *belâtre* mit ihrer ganzen Sippe, und die Engländer bildeten daraus ihr *beautiful* (aus *beauty*), wie wir etwa heute *stilvoll* von schönen Möbeln sagen. Die germanischen Sprachen besaßen ein Wort, das im Englischen von *beautiful* verdrängt worden ist (auch *sheen* ist veraltet, d. h. nur noch in poetischer Sprache üblich), das aber im Niederländischen und im Hochdeutschen nur zu häufig gebraucht wird: *schön*. Die Etymologie ist unsicher; das got. *skauns* übersetzt in Zusammensetzungen das griech. *μορφη*, wobei nicht zu übersehen ist, daß wir nicht wissen, ob die beiden Hauptstellen (Philip. 2, 6. 3, 21) die *Schönheit* des verklärten Christus oder gar

schon die spätere theologische *Gestalt* meinen. Die Ableitung von *schauen* ist nicht überzeugend; sollte eine Ableitung von *scheinen* (trotzdem Skeat II. 58 jeden Zusammenhang mit *to shine* ablehnt) wieder angenommen werden, so wäre an eine Lehnübersetzung nach *pulcher* (von *fulgere*) doch nicht zu denken; aber merkwürdig bleibt es, daß (nach Bréal) auch *καλος* die Grundbedeutung *hell* gehabt haben soll. Und merkwürdig ist es auch, daß unser *schon*, das alte Adverbium zu *schön*, früher und heute noch häufig wie das lat. *belle* und *bene* im Sinne von *recte*, *gut*, *wohl* gebraucht wurde und wird.

Das Adjektiv *schön* (und natürlich seine Entsprechungen) drückt in allen Sprachen eine wohlbekannte Empfindung aus; auch wenn es nicht, wie vielfach angenommen worden ist (von Erasmus Darwin, von Charles Darwin, von W. Scherer) zunächst auf das geschlechtliche Wohlgefallen gegangen wäre, wie denn in Griechenland Sitte war, den geliebten Namen in einen Baum zu ritzen und *ὁ καλος* oder *ἡ καλη* darunter zu setzen, — konnte es beim einfachsten Menschen einen gefälligen Eindruck bezeichnen. Das Prädikat *schön* gehörte von jeher zu den natürlichen Werturteilen; es gab in der Welt menschlicher Erfahrungen, in der adjektivischen Welt, schöne Erscheinungen: schöne Menschen, schöne Tiere, schöne Geräte, und am Ende machte man die Entdeckung, spät genug, daß auch die Landschaft schön genannt werden könnte. Aber die Menschen lernten mit der Zeit, schöne Erscheinungen in die verbale Welt zu versetzen, in die Welt des Wirkens, indem sie etwas *Schönes* künstlich hervorbrachten. Sie erfanden die *Künste*. Neuerdings lieben es die Künstler, sich par excellence die *Schaffenden* zu nennen. Und die Künste bestanden seit Jahrtausenden, ohne daß ein Bedürfnis vorhanden war, die *Schönheit* auch in der substantivischen Welt oder in der metaphysischen zu suchen. Deutschland darf sich rühmen, zuerst das Wesen der Schönheit untersucht und definiert zu haben. Wissenschaftlich. Nicht als ob die Worte *καλλος*, *pulchritudo*, *bellezza*, *beauté*, *beauty*, *Schönheit* nicht schon früher im Gebrauche gewesen wären. Man sprach das Abstraktum Schönheit Frauen und auch Männern zu, Tieren und Pflanzen, man schrieb Abhandlungen über die Schönheit und fing sogar an, über den Begriff nachzudenken. Der alte Walch (Philosophisches Lexikon) macht schon auf die „unterschiedliche" Art aufmerksam, das Wort zu gebrauchen; man kann es auf die Empfindungen anwenden, worinnen „der Begriff und der Geschmack der Menschen so sehr voneinander unterschieden sind"; . . . „vors Andere hat man die Schönheit anzusehen, wie sie sich wirklich an einer Sachen befindet"; die Schönheit sei keine Chimäre, kein Ding, das nur in der Einbildung bestehe, sondern etwas Wahrhaftiges, eine aus vielfältigen Stücken zusammenhängende Ordnung und Harmonie. Diese Notiz geht der Zeit nach einer Dissertation voraus, in welcher der berühmte Baumgarten

die Forderung einer besonderen Wissenschaft, einer Wissenschaft vom *Schönen*, aufstellte (1735) und dem „epochemachenden" Erscheinen vom 1. Teile des Werkes selbst, von Baumgartens „*Aesthetica*" (1750), die unheilvoll nachzuwirken immer noch nicht aufgehört hat.

Die ehrbare „Aesthetica" Baumgartens geht in ihrem Inhalt nicht wesentlich über die Anschauungen ihrer Zeit hinaus; Gottsched und Bülfinger hatten das Schöne schon rationalistisch genug behandelt und Breitinger die Lehre vom guten Geschmack als „Logik der Einbildungskraft" aufzustellen versucht; neu ist bei Baumgarten eigentlich nur der Name, den er der *Geschmackslehre* gibt: *αἰσϑανομαι = wahrnehmen, apperzipieren, αἰσϑητος = wahrnehmbar, sinnlich, τα αἰσϑητικα* = das *Wahrnehmbare*, die sinnliche Welt. Also konnte mit *αἰσϑητικη* die Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung bezeichnet werden. Schönheit ist aber perfectio cognitionis sensitivae qua talis; Geschmack ist das judicium sensuum; also könnte *αἰσϑητικη* auch und par excellence die Lehre vom *Schönen* heißen. Für uns ist der Vater oder vielmehr Taufpate der modernen Ästhetik einfach unverdaulich durch sein Bestreben, das *Schöne* mit dem *Wahren* in Parallele zu bringen und die ästhetischen Wahrheiten, weil sie weder völlig wahr, noch völlig falsch sind, unter den Begriff der Wahrscheinlichkeit zu bringen: est ergo veritas aesthetica, a potiori dicta verisimilitudo, ille veritatis gradus, qui, etiamsi non evectus sit ad completam certitudinem tamen nihil contineat falsitatis observabilis (Aesth. § 483). Baumgarten wurde die Angst nicht los, man könnte ihm, einem Professor der theoretischen und moralischen Philosophie, vorwerfen, er habe mit dem Lob des Schönen die Lüge empfohlen.

Aber die geschlossene Form der neuen Disziplin hatte es dem systematischen deutschen Geiste angetan und Kant, der in seiner vorkritischen Zeit überhaupt oft die Bücher Baumgartens zu Grundlagen seiner Vorlesungen machte, übernahm nach einigem Schwanken den Begriff *Ästhetik* und führte ihn mit seinem ganzen Ansehen in die philosophischen Wissenschaften ein. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Kant den Namen Ästhetik zuerst energisch ablehnte. Den grundlegenden ersten Teil seines Hauptwerks nennt er bekanntlich „Transcendentale Ästhetik", d. h. „eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori". Und fügt, weil das Wort eben durch Baumgarten eine falsche Einschränkung auf die schöne Sinnlichkeit erhalten hatte, in einer scharfen Anmerkung (erste Vernunftkritik S. 21) hinzu: „die Deutschen sind die einzige, welche sich jetzt des Worts Ästhetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten faßte, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Be-

mühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren Quellen nach bloß empirisch und können also niemals zu Gesetzen a priori dienen, wornach sich unser Geschmacksurteil richten müßte; vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probierstein der Richtigkeit der erstern aus. Um deswillen ist es ratsam, diese Benennung wiederum eingehen zu lassen und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist, wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten nähertreten würde, bei denen die Einteilung der Erkenntnis in *αἰσθητα και νοητα* sehr berühmt war." Und so behandelt Kant in dem Kapitel Ästhetik, die man jetzt eher Phänomenologie nennen würde, seine gewaltige Lehre von Raum und Zeit. In der 2. Ausgabe der Vernunftkritik wird der Protest gegen den Terminus Ästhetik schon sehr abgeschwächt; nur die „vornehmsten" Quellen heißen noch empirisch, die Regeln können niemals zu „bestimmten" Gesetzen a priori dienen, die Benennung solle man *entweder* eingehen lassen, *oder* sie teils in transzendentalem Sinne, teils in psychologischer Bedeutung nehmen. Diese Korrektur aus dem Jahre 1787 ist doppelt interessant (vgl. die Ausg. der Acad., Bd. V, Einl. von Windelband S. 515 f.): Kant hatte sich mit dem Terminus Ästhetik ausgesöhnt, war im Begriffe (der Leser vergleiche den Brief an Reinhold vom 28. Dez. 1787, der sehr menschlich ist, der die Abhängigkeit Kants von der Architektonik seines eigenen Systems schlagend beweist, da ihm doch Aufschlüsse kommen, „deren er nicht gewärtig war", und der sein Manuskript über Ästhetik, unter dem Titel Kritik des Geschmacks, schon für nächste Ostern in Aussicht stellt), die Lehre vom Schönen seinem transzendentalen Systeme einzufügen, hatte aber noch nicht die verhängnisvolle Idee gefaßt, daß es auch ästhetische Urteile a priori gäbe, daß Ästhetik über Psychologie hinausgehe. Als er 1790 seine „Kritik der Urteilskraft" herausgab (das Titelwort ist offenbar gewählt, um ohne scheinbare Gewaltsamkeit das subjektive Gefühl des Schönen und die Lehre von einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur unter einen Begriff zu bringen; uns geht hier eigentlich nur der erste Teil etwas an, die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft"), gebrauchte er den Ausdruck *ästhetisch* beinahe schon wie in unserm Sprachgebrauch, redet von ästhetischen Urteilen, von dem ästhetischen Werte der schönen Künste und von ästhetischen Ideen. Beinahe. Kant definiert alle diese Begriffe streng und gut. So verwaschen, wie es gegenwärtig gebraucht wird (*ästhetisch* ist fast zu einem Synonym von *schön* geworden und die junge Bezeichnung *Ästhet* will, über England international geworden, das Wort gar auf die gesamte Lebensführung ausdehnen), war der Begriff bei Kant noch nicht; er mußte erst zu einem Modeworte werden, dazu wurde der Begriff erst durch den Kantschüler Schiller. Für Deutschland wenigstens hat Schiller den Mißbrauch der Worte *Ästhetik* und *Schönheit* auf dem Gewissen.

Ihm selbst gediehen seine kunstphilosophischen Bestrebungen nicht zum Heil. Sie fallen in die große unproduktive Pause, zwischen die genialen, unreifen Jugenddramen und die bewußt klassizierenden Werke, die durch zwei ganze Generationen den deutschen Geschmack beherrscht haben. Schiller hat seine Ästhetik dreimal vorgetragen: in den Vorlesungen, in den Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" und endlich in den Bruchstücken, die zu der groß-geplanten Ästhetik „Kallias oder über die Schönheit" in Briefen an Körner niedergeschrieben wurden. Schiller war überall von Kant noch abhängiger, als er selbst glaubte und zugab. Er macht sich gelegentlich (Hempels Schillerausgabe Bd. XV, S. 690) lustig über „die armen Stümper, die in die Kantische Philosophie hineinpfuschten"; er selbst aber ist ein unselbständiger Kantianer und handhabt die Kantischen Begriffe philosophisch unsicher, wenn auch mit so erstaunlicher Geschicklichkeit, daß das literarische Publikum der Zeit Kant durch Schiller verbessert glaubte. „Schönheit ist nichts anderes als Freiheit in der Erscheinung. — Eine freie Handlung ist eine schöne Handlung, wenn die Autonomie des Gemüts und Autonomie in der Erscheinung koinzidieren. — Schönheit ist Natur in der Kunstmäßigkeit." Der größte Schritt, den Kant über Baumgarten hinaus getan hatte, war die Befreiung des Ästhetischen vom Logischen, die Befreiung des Schönheitsbegriffs vom Begriffe der *Vollkommenheit.* Kant unterschied die freie Schönheit (*pulchritudo vaga*) von der bloß anhängenden Schönheit (*p. adhaerens*); nur die freie Schönheit sei ganz rein und — wie Schiller den Gedanken ärgerlich formuliert — eine Arabeske und was ihr ähnlich ist, als Schönheit betrachtet, reiner als die höchste Schönheit des Menschen. Diese fruchtbare Bemerkung Kants weist Schiller zurück: „Eigentlich scheint sie mir doch den Begriff der Schönheit völlig zu verfehlen" (S. 683). Daß Kant, im Grunde ein Kunstfremdling, für seine Behauptung unter andern ein ungeheuerliches Beispiel gewählt hat, daß er „die ganze Musik ohne Text" zu diesen Arabesken rechnet, das freilich hat Schiller nicht getadelt. Das gewaltige Ringen Kants, die Lehre vom Schönen seinem transzendentalen Systeme einzuverleiben, ist für Schiller etwas Fremdes geblieben. Schiller sieht Kant auch noch 1792 dort stehen, wo Kant 1787 den Terminus Ästhetik zwischen die Metaphysik und die Psychologie verteilen wollte. Und viel kleiner als Kant, nicht erkenntnistheoretisch, sondern nur verstiegen, will Schiller über die Psychologie hinausgelangen, will hinter dem adjektivischen Gefühl des Schönen die substantivische *Schönheit* entdecken. Er schreibt an Körner (Bd. XV, S. 646): „Den objektiven Begriff des Schönen, der sich eo ipso auch zu einem objektiven Grundsatz des Geschmacks qualifiziert, und an welchem Kant verzweifelt, glaube ich gefunden zu haben." Jawohl: „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung."

Der Wesensunterschied zwischen Schiller und Goethe äußert sich auch darin so deutlich, daß Goethe, der doch wahrhaftig über die Kunst nachgedacht hat wie Einer, niemals ein philosophischer Kunstschreiber geworden ist; seine unzähligen gelegentlichen Äußerungen treten niemals aus der adjektivischen Welt des Schönen hinüber in die substantivische, metaphysische Welt der abstrakten Schönheit. Goethe hatte darum auch keine Achtung vor künstlerischer Betätigung an sich, er sah die „Nullität" in den Arbeiten der kleinen Talente. „Denn den Geschmack kann man nicht am Mittelgut bilden, sondern nur am Allervorzüglichsten" (Gespräche V, S. 35). Dabei hatte Goethe vor Kant und Schiller voraus, daß er, von der Poesie nicht erst zu reden, die bildenden Künste und die Architektur gründlich studiert hatte und auch von der ihm fremden Musik eifrig einige „Begriffe" gewonnen hatte.

Kant hatte sich viel mit der älteren Poesie beschäftigt, wohl aber kaum Gelegenheit gehabt, große Musik oder gar Werke der bildenden Kunst auf sich wirken zu lassen. So schuf er seine Ästhetik aus der Tiefe des Gemüts und aus Büchern und war sich des Mangels an Empirie gar nicht bewußt. Hat er doch auch, ohne aus Königsberg herauszukommen, oft Vorlesungen über Anthropologie gehalten und in diesem Falle ganz naiv seiner Heimatstadt nachgesagt, daß ihre Größe und vorzügliche Lage alle andern Quellen anthropologischen Wissens ersetzen könnte: „Eine große Stadt, der Mittelpunkt eines Reichs, in welchem sich die Landeskollegia der Regierung desselben befinden, die eine Universität (zur Kultur der Wissenschaften) und dabei noch die Lage zum Seehandel hat, welche durch Flüsse aus dem Innern des Landes sowohl, als auch mit angrenzenden entlegenen Ländern von verschiedenen Sprachen und Sitten, einen Verkehr begünstigt, — eine solche Stadt, wie etwa Königsberg am Pregelflusse, kann schon für einen schicklichen Platz zur Erweiterung sowohl der Menschenkenntnis als auch der Weltkenntnis genommen werden; wo diese, auch ohne zu reisen, erworben werden kann" („Anthropologie" Vorrede S. VIII). Ebenso mußte ihm wohl Königsberg auch die ästhetische Empirie ersetzen.

Nicht viel anders stand es um Schiller, als er seine große Ästhetik zu schreiben unternahm. Burke, Sulzer, Webb, Mengs, Winckelmann, Home, Batteux, Wood, Mendelssohn nebst 5 oder 6 schlechten Kompendien besitzt er schon; aber er wünscht von Körner (Brief v. 11. Jan. 1793) noch mehr Bücher, immer nur Bücher. Und die italienischen Maler möchte er aus Kupfern kennen lernen. Auch über Architektur möchte er gar zu gern ein gutes Buch. „An musikalischen Einsichten verzweifle ich, denn mein Ohr ist schon zu alt; doch bin ich gar nicht bange, daß meine Theorie der Schönheit an der Tonkunst scheitern werde."

Man halte mir nicht entgegen, daß niemand vom Ende des 18. Jahrh. die intime Sachkenntnis verlangen

kann, die heute mit Recht von jedem Professor der Kunstgeschichte und von jedem bessern Kunstkritiker verlangt wird. Nicht um Kunstgeschichte handelt es sich ja, sondern um Ästhetik, um die Lehre vom Schönen. Die ästhetischen Gefühle sollten untersucht werden, und diesem Geschäfte unterzogen sich Männer, die die großen Instrumentalwerke von Bach und Mozart mit Arabesken verglichen, die nie ein Originalbild von Raphael oder Rembrandt gesehen hatten, und die sogar der Poesie mit alten Regeln gegenübertraten. Es ist kein Wunder, daß aus dieser begrifflichen Beschäftigung mit der Kunst das neue Dogma hervorging: das Wesentliche der Kunstgegenstände sei, kein Interesse zu erregen.

Diese Lehre war meines Wissens zuerst von Burke aufgestellt worden, dem wunderlichen Engländer, der offenbar aus den Bildern der zeitgenössischen Maler sein niedliches Schönheitsideal abstrahiert hatte. Man vergesse nicht, daß kurz vorher (1745) Hogarth die Welt mit der Erfindung der Schönheitslinie verblüfft hatte. Burke hatte auch seine weiche Schönheitslinie; nach ihm sind die natürlichen Eigenschaften eines schönen Gegenstandes: 1. Verhältnismäßige Kleinheit; 2. Glätte; 3. verschiedene Richtung der Teile; . . . . 5. der feine Bau; 6. lebhafte Farben, die aber nicht allzu grell sein dürfen; 7. wenn aber dennoch eine grelle Farbe dabei sein muß, so muß sie durch andere gemildert sein. Dieser Burke sagt nun — Schiller gibt den Satz so wieder —: „Schönheit errege Zuneigung, ohne Begierde nach dem Besitz."

Dieser Gedanke ist nun aber schon von Kant, später viel glänzender von Schopenhauer in die Form gebracht worden: das Wohlgefallen am Guten und am Angenehmen sei mit Interesse verbunden, das Wohlgefallen aber, welches das Geschmacksurteil bestimmt, sei ohne alles Interesse; das ästhetische Urteil könne ganz uninteressiert, aber der Gegenstand eines solchen Urteils doch sehr interessant sein. Diese Redensarten, die heute noch die Ästhetik unserer Schulen beherrschen, enthalten schon die Übertreibung, die Unwahrheit, zu der die neue Disziplin führen mußte, weil sie das Objekt aller ihrer Untersuchungen, die *Schönheit*, substantiviert hatte. War die Schönheit erst eine Eigenschaft an den Erscheinungen, eine gewissermaßen objektive Eigenschaft, eine Kraft schöner Werke, die in uns das Gefühl des ästhetischen Wohlgefallens erst auslöst, so konnte man allerdings von diesem Unding sagen, daß es zu unserem Interesse oder zu unserem Willen keine Relation habe. Bevor es aber eine ästhetische Wissenschaft gab, in Wahrheit auch seither, gab es nur ein *Gefühl*, das manche Erscheinungen in uns wecken und das gar sehr mit unserem Interesse zusammenhängt. Auch wenn *schön* nicht ursprünglich und zuerst die wohlgefällige Erscheinung beim andern Geschlechte bezeichnet haben sollte (wo doch der Wunsch des brutalen Besitzes beim Nicht-Ästheten nicht ganz ausgeschlossen war), so

ist doch das Adjektiv *schön* sicherlich erst allmählich von körperlichsten Erscheinungen auf Kunstwerke ausgedehnt worden, und diese Kunstwerke *wollen* wir hören oder sehen, ganz abgesehen davon, daß es nicht immer Barbaren sind, die Kunstwerke auch besitzen möchten. Der Irrtum bei der berühmten Interesselosigkeit des menschlichen Wohlgefallens scheint mir darin zu liegen, daß man beim Interesse an ein Interesse der fünf Sinne dachte, an die Nützlichkeit für den Einzelmenschen oder für die Menschheit, daß man nicht bedachte, wie tief alle Werturteile, zu denen doch auch die ästhetischen Urteile gehören, an dem menschlichen Willen hängen.

Die Unwahrheit des Geredes von der Interesselosigkeit des künstlerischen Interesses wird ganz klar, wenn man an die Philosophen denkt, die noch einen Schritt weiter gegangen sind und ganz konsequent den ästhetischen Genuß *affektlos* genannt haben. Nur ein Kunstschreiber, der die Empfindung des Schönen nie erfahren hatte, konnte sich so weit versteigen. Es dürfte Leute geben, die eine stärkere und leidenschaftlichere Erregung gar nicht kennen als die, welche mit dem Anhören einer Symphonie von Beethoven, der achten z. B., mit dem ersten Anblick der Sixtinischen Madonna, mit dem ersten Lesen des Faust verbunden ist. Alles wird aufgewühlt, Untergründe des Willens, bis zu denen das Bewußtsein gar nicht hinabreicht. Haß und Liebe werden erregt, Taten werden gefordert; und das nennen Kunstschreiber Interesselosigkeit, Affektlosigkeit.

Unter meinen Beispielen von der erregenden Kraft der Künste mag das aus der Musik abgelehnt werden, weil die Musik bekanntlich unmittelbar auf das Gefühl wirkt. Dann müßte aber die Musik aus dem Gebiete der „interesselosen“ Kunst ausgeschlossen werden, woran doch ernstlich nicht gedacht werden kann. Selbst der berühmte Musikästhetiker Hanslick, dessen Verdienste um seines Wagnerhasses willen jetzt gern geleugnet werden, wird mißverstanden, wenn man seine Lehre „vom musikalisch Schönen“ für reine Formästhetik hält. Auch er gibt der Musik Inhalt, nur daß der Inhalt musikalisch zu sein habe. „Der Arabeske gegenüber ist demnach die Musik in der Tat ein Bild, allein ein solches, dessen Gegenstand wir nicht in Worte fassen und unsern Begriffen unterordnen können. In der Musik ist Sinn und Folge, aber musikalische; sie ist eine Sprache, die wir sprechen und verstehen, jedoch zu übersetzen nicht imstande sind“ (S. 79). Es gibt in der Musik keinen Gegensatz zwischen Form und Inhalt. „Was will man den Inhalt nennen? Die Töne selbst? Gewiß; aber sie sind eben schon geformt. Was die Form? Wieder die Töne selbst, — aber sie sind schon erfüllte Form“ (S. 213).[1])

[1]) Mit nicht geringer Überraschung und Freude habe ich bei meinem Landsmann Hanslick auch die Unterscheidung zwischen der substantivischen und der adjektivischen Welt schon gefunden, freilich ohne den erkenntniskritischen Mitgedanken.

Dem hundertjährigen Betriebe einer wissenschaftlichen Ästhetik, die, nicht zufrieden, die adjektivischen Gefühle des Schönen psychologisch zu untersuchen, die objektive, die substantivische Schönheit in den Kunstwerken und gar in der Natur entdecken wollte, diesem offiziösen und darum oft heuchlerischen Betriebe ist es gelungen, *das Schöne* zu degradieren. Die Kunst oder die objektive Schönheit wurde zu einer Gottheit emporgepriesen; alle „schaffenden" Künstler (fast hätte ich Berlinisch *Künstlehr* gesagt) wurden zu Priestern der Kunst gemacht. Was Wunder, daß diese Leute aus der verbalen Welt (Maler, Bildhauer, Dichter, Komponist sind nomina agentis) sich bald zu einer Priesterkaste zusammentaten, zu einer Berufsklasse, die im Dienste ihrer interesselosen Kunst die Interessen der Kaste wahrnimmt! Was Wunder, daß nach dem verstiegenen Gerede über die Bedeutung der Kunst jeder Künstlehr sich für einen Übermenschen hält oder erklärt und Zehnten verlangt, von Männlein und Weiblein! Und das adjektivische *Schöne*, das einzig Wirkliche aus dieser Welt, wurde demgemäß zu einer Ware, zu der Handelsware der Kunstpriester. Auch hier verdaute der Priester, was Andächtige dem Gotte zu fressen brachten. (Vgl. Art. *Kunst.*)

Was ich hier bekämpfe, das ist wahrhaftig nicht die Zusammenstellung von Kunst und Religion. So hoch stelle ich Religion nicht. So tief nicht die Kunst. Im Gegenteil: wenn wir nicht durch das Christentum die leidige Gewohnheit angenommen hätten, unter Religion eine geoffenbarte Religion, eine dogmatische, bestimmte, historische Religion zu verstehen, wenn es für uns noch außer diesen Religionen *die Religion* (in der Einzahl, vgl. Art. *Religion*) gäbe, wenn wir von religiösem Genuß zu reden den Mut fänden, wie wir von ästhetischem Genusse reden (so genoß etwa der heilige Franciskus seine Religion), dann würde man es nicht für paradox halten, wenn ich jetzt sage: die einzigen ästhetischen Empfindungen, welche den toten Definitionen der gelehrten Ästhetik ganz entsprechen, sind religiöser Art, müßten in einem freien Systeme der Wissenschaften unter der Rubrik *Religion* abgehandelt werden, wenn wir das Wort beibehalten wollen. Nicht nur das Anhören der Bachschen Matthäus-Passion oder der Anblick eines gotischen Doms, die ja durchaus zu den Erscheinungen einer bestimmten Religion gehören. Nein. Auch der Anblick des stürmenden Meeres oder des gestirnten Himmels, das Erleben eines großen Gewitters oder eines gewaltigen Wasserfalls, die Wiederkehr des Frühlings, das Lesen eines tief bewegenden Gedichts: all das dient einer religiösen Stimmung, einer Stimmung der Furcht oder Ehrfurcht, wie all das vielleicht historisch die Religionen erzeugen geholfen hat. Ich wüßte nicht, was stärker das Gefühl der Ehrfurcht oder der „schlechthinnigen Abhängigkeit" aufrühren kann, als ästhetische Genüsse solcher Art, die ich darum vom „religiösen" Genusse durchaus nicht unterscheiden

kann. Der Bilderstürmer Leo Tolstoj würde die Kunst vielleicht weniger hassen, wenn ihm das religiöse Gefühl beim ästhetischen Genießen nicht unbekannt geworden wäre. Er scheint von der Sehnsucht unserer Arbeiter nach der Ehrfurcht des Kunstgenusses nichts zu ahnen. Nicht zu wissen, daß der Bildersturm der Reformationszeit den Protestantismus, in dessen kalten Kirchen man friert, um alle Wärme gebracht hat.

Ich bin kein Systematiker. Ich bestehe nicht darauf, daß Ästhetik (die Lehre von den großen, von den einzig wahrhaften Kunstgenüssen) zu einem Kapitel einer gar sehr problematischen Religionswissenschaft gemacht werde, oder meinetwegen der Theologie. So sehr auch diese Religionswissenschaft zusammenschrumpfen müßte und sollte, nähme man ihr alles adjektivisch Schöne. Faßt man die Kunst als Tätigkeit, als Sichausleben genialischer Persönlichkeiten, dann mag man das Kapitel Ästhetik lieber unter der Rubrik „soziale Ethik" abhandeln. (Malmännchen und Malweibchen, Verquister von Papier und Notenpapier sind keine Künstler, sind nur Mitglieder der Kunstpriesterkaste.) Es ließe sich freilich auch so unter dem leer gewordenen Begriffe *Religion* unterbringen, wenn man glauben will, daß der geniale Künstler sich opfert, sich hingibt, um sein Volk zu erlösen; aber es ist nicht wahr: nie hat ein großer Künstler sich selbst völlig vergessen, nie ist er segnend den Kreuzestod gestorben. Aber die höchste soziale Tat haben die Großen ausgeübt, lange bevor es einen Sozialismus auf der Welt gab: ihre Persönlichkeit, also den höchsten ethischen Wert, zum Gemeingute gemacht aller, die teilnehmen wollten. Darum hat Th. Lipps so unrecht nicht, das *Schöne* auf das *Sympathische* (im prägnanten Sinne) zurückzuführen: „Wir fühlen uns in den andern und fühlen die andern in uns. Wir fühlen uns in andern oder durch den andern beglückt, befreit, ausgeweitet, gehoben, oder das Gegenteil" (Komik u. Humor, S. 223).

Dieser Auffassung, die die einzigen wirklich künstlerischen Werke, die großen, unter die Erscheinungen der Religion und der sozialen Ethik stellen möchte, steht eine Vorstellung gegenüber, die man wohl die geltende nennen kann. *Kunst*, die substantivierte Welt des adjektivisch Schönen, ist — Spiel. Man vergesse dabei nicht, daß *Kunst* lange Zeit jede Technik bedeutete, erst seit Aufkommen der Ästhetik schroff den technischen Fertigkeiten gegenübergestellt wurde.

Ich neige zu dem Glauben, daß *ars* irgendwie eine Lehnübersetzung von τεχνη war; Curtius (Etym. 219) gibt für das zugrunde liegende Verbum die drei immerhin zu verbindenden Bedeutungen *erzeugen*, *treffen*, *bereiten*; das Stammwort von *ars* scheint *treffen*, *fügen* bedeutet zu haben. Ars wie τεχνη hatte besonders den Sinn einer handwerksmäßigen Kunstübung. Das deutsche *Kunst* hängt sicher mit *können* zusammen; dieser Zusammenhang blieb im Sprachgefühl bis ins 16. Jahrhundert hinein bewahrt, ging aber nachher so gründ-

lich verloren, daß man R. Wagners berühmt gewordene Ansprache von 1876 als einen gelehrten Witz nicht gleich verstand („Sie sehen was wir können, und wenn Sie wollen, so haben Sie eine Kunst"). Diese Beziehung auf das *Können* oder *Wissen* blieb durch Jahrhunderte erhalten und machte Kunst und Wissenschaft fast gleichbedeutend. Reuchlin sagt einmal, man habe von seiner hebräischen *Kunst* nichts gewußt d. h. davon, daß er hebräisch *konnte*. Das Handwerksmäßige in der Kunst lag noch lange zugrunde. Noch Schottel versteht unter Bau-, Bildschnitzer-, Maler-, Singe-, Dichtkunst die handwerksmäßige Übung. Merkwürdig ist aus dem 17. Jahrhundert auch die Zusammenstellung „lobwürdige Wissenschaft guter Künste". Noch Adelung versucht *Kunde, Kunst* und *Wissenschaft* in diesem Sinne festzulegen und gibt das Beispiel: *Arzneikunde*, *Arzneikunst* und *Arzneiwissenschaft*. In der Gemeinsprache sind noch viele Reste des alten Gebrauchs: Wasser*kunst*, *Kunst*feuerwerk, *Kunst* in der Bedeutung einer *künstlichen* Ofenmaschine (wie sie im Schwarzwald üblich ist). Auch zitiert Kant ein volkstümliches Wort über das Ei des Kolumbus: „das ist keine Kunst, es ist nur eine Wissenschaft". (Ganz nebenbei sei als gelehrte Lehnübersetzung der Schulwitz erwähnt, der das deutsche *Ars*, jetzt *Arsch*, mit *Kunst* übersetzte; Luther nannte einmal den Podex deutlich „die lateinische Kunst".)

Die Einschränkung des Begriffs auf die berufsmäßige Beschäftigung mit dem *Schönen* fällt mit dem Aufkommen der deutschen Ästhetik zusammen; der franz. Gegensatz von *art* und *nature* wirkt ein. Winckelmann, Herder und Lessing haben diesen Begriff poliert, Goethe und besonders Schiller ihn populär gemacht.

Als die *Kunst* ein so überschwänglicher Begriff geworden war und der Geist der Zeit dennoch bemüht war, ihn realiter, d. h. mit Hilfe der empirischen Psychologie zu bestimmen, da fand sich bald das Wort oder der Begriff, unter den man die Kunsttätigkeit subsumieren konnte, eben: *Spiel*. Schiller war es, nicht ganz selbständig, der dieses Urteil prägte. „Das Tier arbeitet, wenn ein Mangel die Triebfeder seiner Tätigkeit ist, und es spielt, wenn der Reichtum an Kraft die Triebfeder ist, das *überflüssige* Leben sich selbst zur Tätigkeit stachelt" (Ästhet. Erz. 27. Brief). Das recht glückliche Wort ist dann oft übernommen und nachgeahmt worden. Das Spielen sei verarbeiteter Überschuß (Jean Paul), das Kind verwende auf seine Spiele die überschüssige Kraft (Beneke), Kunst sei „*surplus* energy" (Spencer), das Spiel „*overflow* of energy"; das ästhetische Spiel sei „*le superflu*" (Ribot).

Von dieser Zusammenstellung mit dem erhöhten Kunstbegriff gewann der einst so verachtete Spielbegriff manchen Vorteil. Mit ihm hatten sich noch zu den Zeiten Wolfs die Philosophen nur insoweit beschäftigt, als sie über die Frage schwatzten, ob die Glücksspiele moralisch ganz verwerflich seien oder nur teilweise.

Jetzt begann man das Spielen der Tiere und der Kinder ernsthaft zu untersuchen. Biologen und Psychologen kamen zu ähnlichen Ergebnissen: dem Körper wie dem Geiste sei die Betätigung der überschüssigen Kraft nützlich, durch Erholung von der *ernsten* Arbeit, durch *spielende* Einübung künftiger Arbeiten, durch Ergänzung der einseitigen Arbeit. Man betrachtete aufmerksam die Reize jeder Art von Spiel, man lernte sogar die Schönheit sehen, die in den Spielen der Tiere und der Kinder vorlag und von Künstlern längst nachgebildet worden war. Was gewann aber das Schöne durch die Zurückführung auf den Spielbegriff? Nichts. Es war überdies ein gefährliches Spiel mit Worten, wenn man das *Spiel* zur *ernsten* Arbeit in Gegensatz brachte und nun die Kunst, eine Art des Spiels, ebenfalls von der ernsten Arbeit ausschloß. Das war falsch, auch wenn man etwa *heiter* als Gegensatz von *ernst* genommen hätte. Res severa verum gaudium. Nicht nur das Schaffen großer Kunstwerke ist die ernsteste und aufreibendste Arbeit; auch das Genießen großer Kunst ist mit ernster Arbeit verbunden. Man muß schon ein Erzphilister sein, um nicht zu sehen, daß die künstlerische Arbeit sich von anderer Arbeit nur durch das Motiv unterscheidet, durch die selbstgestellte Aufgabe, durch das Fehlen eines Auftrags. Die Leute aus der Künstlerkaste freilich, die Theaterstückschreiber, die Verfasser von Unterhaltungsromanen, die Masse der Porträtmaler, die Komponisten für Militärmusikbanden, die leisten ernste Arbeit auf Bestellung, die spielen nicht, weder mit dem Leben, noch mit der Kunst.

Nimmt man aber den Spielbegriff metaphorisch, wie es unbewußt diese ganze Spielästhetik tut, versteht man unter Spiel jede zwecklose Tätigkeit, so gelangt man auch dann noch nicht zum Kunstbegriff; denn das Schaffen und das Genießen von Kunstwerken hat einen Zweck: die Freude am Schönen. Der Philister kennt dieses Motiv nur nicht. Er kennt nur die drei Motive des Hungers, der Liebe und der Eitelkeit und ist geneigt, auch dem Kunstschöpfer und Kunstgenießer diese drei Motive unterzuschieben. Sie verschwinden ja nicht immer aus der Psychologie des Künstlers (Wetteifer in Spiel und Kunst), auch aus der des größten nicht; sie verschwinden nicht einmal ganz und nicht immer aus der Psychologie des Kunstgenießers. Aber das treibende Motiv der künstlerischen Tätigkeit ist doch anders, ist in der adjektivischen Welt vorhanden, ist das Gefühl der Freude am adjektivisch Schönen. Ich will nicht den Versuch machen, dieses Lustgefühl unter das Motiv der Liebe zu subsumieren; der Versuch hätte die Reize des Wortspiels, ließe sich aber ohne Gewaltsamkeit nicht zu Ende führen. Lieber will ich, wie schon einmal bei der Erklärung der Philosophie oder der Ruhesehnsucht (Kr. d. Spr. I^2, 708 f.) das Prinzip der Alleinherrschaft der drei Motive preisgeben.

Es gibt eine adjektivische Welt des Schönen und eine verbale Welt des

Kunstschaffens und Kunstgenießens. Das Gefühl der Freude am Schönen ist das Motiv für die Tätigkeit des Schaffens und Genießens. Die substantivische Welt der *Schönheit* hat kein Motiv, weil sie keine Tätigkeit einschließt. Und ist nicht wirklich, weil sie keine Ursache ist und keine Ursache hat.

Schopenhauer (Wille).

I.

Vierzig Jahre brauchte Schopenhauer beinahe, bevor sein Hauptwerk, durch den schriftstellerischen Erfolg seiner Parerga empfohlen, den Ruhm erlangte, der dem Philosophen, als die Zeit gekommen war, denn doch besser schmeckte als der von ihm so hoch gepriesene Nachruhm. Wieder brauchte Schopenhauer weitere vierzig Jahre, bevor ihm die Ehre zuteil wurde, Titel und Gegenstand eines ganzen Bandes in Kuno Fischers gleichfalls gerühmter Geschichte der neueren Philosophie zu werden.

Kuno Fischer hat seine kleine Lebensaufgabe, eine Siegesallee der großen Philosophen, die er doch wohl für seine Vorgänger ansah, eigenhändig hinzustellen, ganz nach dem Herzen von jungen Leuten gelöst, die nach deutschem Sprachgebrauch den Doktor der Philosophie machen wollen. Er hat Auszüge gemacht. Die Leidenschaft des metaphysischen Bedürfnisses fehlt ihm durchaus. Je gewaltiger das geistige Ringen eines von ihm behandelten Mannes ist, je tragischer die Erkenntnisnot, desto sicherer versagt der Geschichtsschreiber der Philosophie. Je kleiner der Mann, desto zuverlässiger der Auszug Fischers. Bei der Behandlung Schopenhauers kommt aber zweierlei dazu, um Fischers Darstellung unerfreulich zu machen: die relativ bescheidenen Fähigkeiten Fischers, Fleiß und rhetorischer Schwung, sind bei dieser Arbeit schon greisenhaft verknöchert, und ein Haß gegen den prachtvollen Feind der Philosophie-Professoren trübt das Urteil. So hält sich Fischer immer wieder schulmeisterlich tadelnd bei den titanischen Schimpfausbrüchen Schopenhauers auf, um seinerseits auf Schopenhauer zu schimpfen, wirklich aber ohne titanische Kraft. Und Schopenhauer hätte sein grimmigstes Lachen gelacht, wenn er (Seite 61, 62) hätte lesen können, wie Fischer die Tatsache erklärt, daß Schopenhauer nicht lange Dozent blieb, „warum er mit seiner Lehrtätigkeit ein so augenfälliges und selbstverschuldetes Fiasko gemacht hat." Wir würden den Grund mehr äußerlich in dem Gegensatz zu Hegel sehen, der damals an der Berliner Universität allmächtig war, oder mehr innerlich im Temperamente Schopenhauers, das sich für die Polytechnik der Universitäten nicht ganz geeignet erwies. Auch mag der kleingewachsene, lebhafte Schopenhauer die Reize seines persönlichen Vortrages, seinen persönlichen Eindruck auf die Studenten vorher arg überschätzt haben. Fischer weiß es besser. Schopenhauer war so beschränkt, seine eigenen Ideen vortragen zu wollen, anstatt ein Kolleg zu lesen wie andere Kollegien. Fischer sagt wört-

lich: „Nun aber war die Welt als Wille und Vorstellung lange nicht so groß als ein Semester, wenn nämlich ein ganzes Semester hindurch fünf oder sechs Stunden wöchentlich darüber gelesen werden soll. Ich möchte glauben, daß Schopenhauer mit seinem Lehrstoff früher fertig war als das Semester, und dann für immer genug hatte." Fischer läßt durchblicken, daß er, Fischer, eher als Schopenhauer imstande gewesen wäre, über das Thema ein ganzes Semester zu reden. Fischer wäre nicht früher fertig geworden. Er sagt, wieder wörtlich: „Wer erfahren hat, wie viel Material ein gehaltvoller, wohlgeordneter, didaktisch vorwärtsschreitender Vortrag von 45 bis 50 Minuten Dauer erfordert, wird leicht ermessen, daß eine sechsstündige Vorlesung, die sich durch ein ganzes Semester erstreckt, länger ist als das Werk Schopenhauers, noch dazu in seiner ersten Gestalt." Fischer hat das „erfahren", Schopenhauer nicht. Kuno Fischer vereinigte in seiner Person zwei ordentliche Professuren eben der Universität Heidelberg, welche bei der Bewerbung Schopenhauers um einen Lehrstuhl am Ende hinter Göttingen und Berlin zurücktrat, und welche 200 Jahre früher von einem noch größeren die Antwort erhalten hatte: „Ich will nicht Professor sein, nicht einmal in Heidelberg." Fischer thronte, wo ein Spinoza nicht sitzen wollte, wo ein Schopenhauer nicht sitzen sollte.[1])

Kuno Fischer ist jahrzehntelang für einen Philosophen gehalten und ausgegeben worden, weil er Bildung und Ausdauer genug besaß, die Werke wirklicher Philosophen zu lesen und zu exzerpieren. Ein Geschichtsschreiber der Philosophie. Kein schlechter. Aber gerade Schopenhauer war es gewesen, der die Geschichte überhaupt an ihre rechte Stelle gerückt hatte — keine Wissenschaft, nur ein Wissen — und der insbesondere den Geschichtsschreibern der Philosophie die Türe gewiesen hatte. Kein Wunder also, daß Fischer nicht müde wird, Schopenhauer Mangel an historischem Wissen und an historischem Sinne vorzuwerfen. Das erste ist nicht wahr, das zweite ist töricht. Gegenüber den Bahnbrechern der Philosophie, welche unhistorisch waren wie alle revolutionären Geister, gegenüber dem griechischen Bildhauer Sokrates, dem jüdischen Eigenbrödler Spinoza und dem Alleszermalmer Kant ist Schopenhauer vielleicht auch darum der kleinere, weil er so vielseitig interessiert und überaus belesen war. Ein Philologe freilich war Schopenhauer nicht. Töricht aber ist der Vorwurf des mangelhaften historischen Sinnes darum, weil ein Revolutionär, der den Sinn der Welt neu begreifen will, niemals durch Bücherlesen den Sinn der Welt begreifen lernen kann. Fischer war ein Schüler Hegels und lebte in unserm Zeitalter des Historismus. Er kann es sich gar nicht vorstellen, so historisch ist er, daß es einmal ein anderes Jahrhundert gegeben hat als das neunzehnte, das historisierende, und daß es ein-

[1]) Schopenhauer schwankte zwischen diesen drei Universitäten; seine Bewerbungsbriefe sind nicht ganz frei von frommen Phrasen.

mal ein anderes Jahrhundert geben könnte.

Das Symbol des Historismus, den Kuno Fischer weder entdeckt, noch vertieft, den er aber verhängnisvoll auf oberste Geistesschöpfungen angewandt hat, das Symbol unseres Historismus ist — ich sage nicht: sit venia verbo — die kalte Hundeschnauze. Noch schlimmer. Dem Historismus, der nirgends systematischer und verheerender regiert hat als in Deutschland, fehlt, was doch zur kalten Hundeschnauze gehört: die feine Nase. Der deutsche Historismus hat eine harte Nase. Vierzig Jahre braucht er, bevor er auf die Witterung gestoßen wird.

Ohne diese kalte Nase würden die Herren sich hüten, die Roheit ihrer Seelensituation so zu verraten wie es Fischer widerfuhr, da er sich (S. 524 bis 525) gegen Nietzsche wendet: „einen ehemaligen Gymnasial- und Universitätslehrer in Basel“. Ich habe mich oft und hart gegen die Einschätzung des großen Dichters und Ethikers Nietzsche als eines Erkenntnishelden gewandt. Wenn aber eins Ehrfurcht verlangt, so ist es die moderne Blutzeugenschaft des Genius, der unfreiwillige Selbstmord, den man Wahnsinn nennt. Fischer aber hat es zustande gebracht, zehn Jahre nach dem Ausbruch von Nietzsches Wahnsinn einen Witz zu reißen darüber, daß Nietzsche ins Irrenhaus kommen würde, und den Witz zu reißen mit dem geistigen Rüstzeug Schopenhauers (S. 525).

Fischer war nicht so gottverlassen, daß er von den ersten Schopenhauer-Aposteln nicht gelernt hätte, den Widerspruch zwischen Schopenhauers Lehre der Weltverneinung und einer egoistischen, oft brutalen, ja am Ende grotesk-eitlen Lebensführung zu begreifen. Ein hinreißendes Buch ist auch dann ein Kunstwerk, wenn es sich mit der Heilsordnung der Welt beschäftigt. Schopenhauer war kein Heiliger. Lessing war kein Schauspieler. Das sind billige Weisheiten. Und das Kapitel, in dem Fischer die Diskrepanz zwischen der Theorie und der Praxis Schopenhauers darstellt, ist gut und berechtigt. Nur durfte just Kuno Fischer, über dessen Schauspielermätzchen viele Generationen von Studenten gelacht haben, nur durfte der Unverstand, der die Seelenqualen eines Schopenhauer nicht sah und nicht hörte, diesen Kämpfer nicht einen Schauspieler nennen. „Nun, er ist auch als Philosoph ein großer Schauspieler gewesen, ein solcher, der die tragischen und komischen Wirkungen in seiner Gewalt hatte.“ (S. 146.) Nun, Kuno Fischer hätte gewiß viel darum gegeben, wenn er die tragischen und komischen Wirkungen der Sprache so in seiner Gewalt gehabt hätte wie Schopenhauer.

Die Roheit von Fischers Seelensituation, sein Mangel an Ehrfurcht, sein Mangel an verecundia, das Fehlen jeglicher Distanz zwischen sich und seinem Helden, ist aber an einer anderen Stelle seines Buches noch handgreiflicher. Er spricht (S. 133) von der pessimistischen Rolle Schopenhauers, der Rolle des Schauspielers also: „Die Tragödie des Welt-

elends spielte im Theater, er saß im Zuschauerraum auf einem höchst bequemen Fauteuil mit seinem Opernglase, das ihm die Dienste eines Sonnenmikroskops verrichtete; viele der Zuschauer vergaßen das Weltelend am Büfett, keiner von allen folgte der Tragödie mit so gespannter Aufmerksamkeit, so tiefem Ernst, so durchdringendem Blick; dann ging er tieferschüttert und seelenvergnügt nach Hause und stellte dar, was er gesehen hatte.“ Tief erschüttert und seelenvergnügt. So sah das Seine Exzellenz Professor Kuno Fischer. Und so kommt er (S. 132) zu dem Verdikt, „daß Schopenhauer einer der glücklichsten Menschen war, die je gelebt haben.“ Ohne Professor, ohne Exzellenz geworden zu sein. Wer die Ruchlosigkeit dieses Verdikts nicht fühlt, dem will ich sie nicht beweisen. Weil Schopenhauer als Greis sich seines späten echten Ruhmes fast so eitel freute wie Kuno Fischer immer seiner Wohlredenheit, weil ihm Essen und Trinken bis zu Ende schmeckte, darum wird der Kämpfer, der mittendurch zwischen Wahnsinn und Selbstmord in die Einsamkeit ging, vorbei an Mutter und Schwester und Goethe, der Todesschweigen und Totschweigen in den besten Mannesjahren grimmig lachend ertrug, darum wird der Anreger einer neuen Weltanschauung beschimpfend der glücklichste Mensch genannt. Beschimpfend. Denn er spielt ja nur eine Rolle. Wer ihm nur die Rolle geschrieben haben mag? Auch der Dichter des Hamlet und des Coriolan und des Timon war nur ein Schauspieler. Der sich die Rollen selbst geschrieben hatte.

Ich kann nicht die Absicht haben, wie ein Sonntagsprediger oder wie ein Bezirksredner, Schopenhauers Charakter an der Philister-Moral zu messen, die immer die Moral der absterbenden Generation ist. Beschäftige ich mich mit dem Charakter eines Philosophen, dessen Bedeutung ich ganz eng und beschränkt vom Standpunkte einer Geschichte der Sprachkritik betrachten will, so interessiert mich allein die Moral seines Erkenntnisdrangs. Desto besser, wenn ich einem lachenden Heiligen begegne, wie wohl Sokrates einer war, oder einem still entsagenden Heiligen wie Spinoza. Es ist gut, dann „auf die Knie seines Herzens“ gezwungen zu werden, um Kleists prachtvollen, aus der alten Bibel stammenden Stilschnitzer zu wiederholen. Es schadet nicht, an Kant, der lange wie ein Halbgott erscheint, kleine menschliche Züge der Eitelkeit, der schlauen Vorsicht und des Eigensinns zu entdecken. Und es ist abseits von der Geistesmoral, wenn Bacon v. Verulam außerhalb seines gedanklichen Schaffens als Geschäftsmann ein Lump war. Sein Lumpentum hat der Staasbeamte Bacon gebüßt; die Sünde gegen den heiligen Geist hat er nicht begangen. Und auch Schopenhauer, so tief sein Menschliches auch unter dem Menschlichen Kants stehen mag, hat die Sünde gegen den heiligen Geist nicht auf seinem Gewissen. Eines seiner letzten Worte war: es gehe wie es wolle, er habe zum wenigsten ein reines intellektuelles Ge-

wissen.[1]) Was die Klatschsucht der Historie zusammengetragen hat, ist ohne jede Ausnahme gleichgültig für Schopenhauers Geistesmoral. Und darum müßte Schopenhauer gegen die Klatschsucht und die unbewußte Heuchelei des Historiographen in Schutz genommen werden. Der übrigens mit manchem Vorwurf nicht einmal historisch im Rechte ist. Fischer wirft Schopenhauer z. B. die feige Gesinnung vor, Hegel erst nach dessen Tode beschimpft zu haben. Der Historiograph hätte wissen müssen: erstens, daß Schopenhauer vorher nichts veröffentlicht hatte, was nicht im strengsten akademischen Stil geschrieben war, daß Schopenhauer rein schriftstellerisch erst später seinen persönlichen farbigen Stil ausbildete; zweitens, daß zu der Zeit, als Schopenhauer seine ersten Invektiven gegen Hegel veröffentlichte, fast sämtliche philosophische Lehrstühle an den deutschen Universitäten von Hegelianern besetzt waren, und daß die Schüler im Rächen des Meisters gemeiner und gefährlicher sind, als der Meister selbst gewesen wäre; drittens, daß der Berliner Privatdozent Schopenhauer für seine Vorlesung demonstrativ die Stunde wählte, in der Hegel sein Hauptkollegium las, und daß es gleich bei der Disputation pro venia legendi zwischen Hegel und Schopenhauer zu einem persönlich ausgefochtenen Scharmützel kam. Das hätte Kuno Fischer wissen müssen, da ich es sogar weiß.

Von allem, was Fischer gegen Schopenhauers menschliche Moral zusammengetragen hat, macht eigentlich nur eine Kleinigkeit Eindruck. Wie ein Schönheitsfehler. Schopenhauer will in einer Mußezeit, die er für unfreiwillig hält, Kants Kritik ins Englische übersetzen. Er bietet sich an und er preist sich an. Sein Selbstlob hat immer einen großen Zug. Nur alle hundert Jahre einmal komme ein Mensch, der zugleich Kant so gut verstehe und so gut englisch spreche wie Schopenhauer. Aber in dieses Selbstlob mischt sich Reklame, eine kleine Unwahrheit. Er habe zehn Jahre lang als Lehrer der Logik und Metaphysik der Berliner Universität angehört. Schopenhauer hatte wirklich nur ein Semester gelesen und war dann nur nach dem Gesetze der Trägheit noch als Privatdozent weiter registriert worden. Dem Wortlaut nach[1]) keine falsche Aussage und doch ein widerwärtiger Schönheitsfehler. Wo aber auch da auch nur die kleinste Sünde gegen den heiligen

[1]) W. v. Gwinner „Schopenhauers Leben" S. 393. Das Buch Gwinners, das jetzt in dritter Auflage vorliegt, ist ein prächtiges Beispiel für die Möglichkeit: den Helden einer Biographie liebevoll und doch nicht offiziös (heuchlerisch) zu behandeln.

[1]) „A century may pass ere than shall again meet in the same head so much Kantian philosophy with so much English as happen to dwell together in this grey one of mine"; und kurz vorher „I am a German and since 10 years a teacher of Logic and Metaphysics in the university of this capital, as you may satisfy yourself by our Catalogus lectionum" (Brief vom 21. XII. 1829, Briefe, Grisebach S. 62 u. 58).

Geist? Ein idealer Zweck: die Übersetzung zu liefern. Und der Zweck heiligt wirklich die Mittel. Dazu kommt, daß Schopenhauer gerade die Lüge sehr gelinde beurteilt hat, sie mitunter als eine berechtigte Waffe gegen Neugier entschuldigt, mitunter als Recht in Anspruch genommen hat. „Kants bei jeder Gelegenheit zur Schau getragener, unbedingter und grenzenloser Abscheu gegen die Lüge beruht entweder auf Affektation, oder auf Vorurteil . . . Deklamieren ist leichter als Beweisen, und Moralisieren leichter als aufrichtig sein.“ (Grundprobl. d. Eth. S. 225) Trotzalledem macht mir diese kleine Lüge Schopenhauers einen häßlicheren Eindruck als alle Brutalitäten seines Privatlebens. Er war ein harter Egoist. Gut. Geht's uns was an?

Er war auch eitel. Außerdem, was er sonst war. An Eitelkeit steht er ungefähr in der Mitte zwischen Kant und Nietzsche. Kant ließ sich gelegentlich einmal zu der fürstlichen Bauernschlauheit hinab oder herab, irgend einen kleinen Verehrer und Apostel für den besten Kenner seiner Ideen brieflich auszugeben. Schopenhauer machte aus dieser Bauernschlauheit am Ende ein System.

Man wird sich eines Lachens kaum erwehren, wenn man hier die wichtigsten Stellen nebeneinander gesetzt findet; aber es sollte ein bescheidenes Lachen sein. Dem nicht ganz sauberen Frauenstaedt gegenüber blieb Schopenhauer etwas zurückhaltender; er nennt ihn zwar apostulus activus, militans, strenuus et acerrimus (5. I. 1848), tituliert ihn „Alter Treufreund“ (10. VI. 1852) und „hochwürdiger Erzevangelist“, behandelt ihn aber im ganzen doch wie einen Bedienten, den man am Ende eben mit einem Legat abfindet. Aber sonst. An Becker (5. V. 1852): „Sie sind doch unter allen meinen Aposteln derjenige, der mich stets am richtigsten versteht. Ohne alle Schmeichelei gesagt. Aber leider haben Sie eine hartnäckige Buchdruckerschwärze-Scheu! Daher kommt es, daß ich unter 4 Aposteln nur zwei Evangelisten habe, und die sind, wie Gott sie gegeben hat.“ An Lindner, doch einen der beiden Evangelisten, die so sind, wie Gott sie gegeben hat, den doctor indefatigabilis (11. II. 1856): „Auf das neue opus, welches Sie mir ankündigen, freue ich mich sehr. (Ein philosophischer Roman von Lindners Frau.) Was darin von Ihnen kommt, wird gewiß sehr gut sein: denn, wohlerwogen, ist von allem, was schon über mich geschrieben worden, das Beste Ihre wenigen Aufsätze in Ihrer Zeitung; — ganz ehrlich gesagt.“ Und hoffentlich auch ohne Schmeichelei. Und bald darauf (am 12. XI. 1856) an Asher: „Vor allen Dingen will ich Ihnen noch nachträglich die Versicherung geben, daß, so Viele auch schon über meine Philosophie geschrieben haben, noch keiner das eigentliche Grundverdienst derselben so deutlich und bestimmt hervorgehoben hat, wie Sie in Ihrem Aufsatz über meine Musik . . . dies ist keine Schmeichelei“ (also gewiß ganz ehrlich gesagt), „sondern trockne Wahrheit, die mir bei nochmaliger Durchlesung eingeleuchtet hat. Nur

besorge ich, daß jene Zeitschrift nur eine sehr beschränkte Zirkulation hat."

So geradezu hat es der demütig-große Kant nun freilich nicht getrieben. (Ich zitiere nach der dreibändigen Ausgabe der Briefe, die Reicke im Auftrage der Berliner Akademie gesammelt hat.) Kant verbittet sich artig und bestimmt den Übereifer seines Frauenstaedt, des guten Borowski (II 365); er kennt wissenschaftlichem Wahnsinn gegenüber die Angemessenheit eines verachtenden Stillschweigens (II 140); er kennt schon 1783 die List gelehrter Zeitschriftenredakteure, durch gegenseitige Lobassekuranz Komplimente zu erpressen (I 320). Aber auch er ist nicht ganz frei von Neugier nach gelehrtem Klatsch (an Reinhold 28. XII. 1787: „Ich kann und mag zwar das Spiel nicht mitmachen, allein es unterhält doch und gibt bisweilen eine nützliche Richtung, davon etwas zu wissen." I 489); er kennt „das geheime Mißtrauen und die Zurückhaltung, welche machen, daß man selbst in seinem innigsten Umgange mit seinem Vertrauten doch einem Teile seiner Gedanken nach immer noch allein und in sich verschlossen bleiben muß" (II 318, Entwurf); er kann, brieflich, mächtig schimpfen, besonders wenn ein früherer Anhänger von ihm abgefallen ist: über die „lächerliche Neuerungssucht" (Fichtes) zur Originalität aus Sand einen Strick drehen zu wollen, um sich her Staub erregen, der sich doch in kurzem legen muß (III 256); über Herders Metakritik, deren „Geschwätz" er kaum einer Widerlegung würdig hielte, wenn der „alte radotierende Wieland" nicht so gewaltig in die Posaune gestoßen hätte, und der Ton „des sonst so gleißnerischen pfäffischen Herders" nicht beleidigt hätte (III 291). Ich will die Beispiele nicht häufen, die Schopenhauers Züge viel vornehmer und würdiger schon bei Kant zeigen. Nur das Verhältnis Kants zu zwei seiner Evangelisten kann ich nicht unterdrücken. Sein Kollege Johann Schultz, ein kleiner Hofprediger und Professor der Mathematik, hat eine Rezension der Kritik geschrieben; Kant redet ihm zu, die Arbeit zu einem selbständigen Buche zu vergrößern, unter großen Lobsprüchen: „Wie tief und richtig Sie in den Geist der Sache gedrungen sind" (I 329). Aber schon zwei Jahre vorher schickt er ihm ein Exemplar der Kritik mit den folgenden anregenden Worten: „Ew. Hochehrwürden bewiesen einmal in einer Rezension, womit Sie meine Inauguraldissertation beehrten, daß Ihre Scharfsinnigkeit unter allen, die über diese Schrift geurteilt haben, die Trockenheit dieser Materie am besten durchdrungen und meinen Sinn am genauesten zu treffen gewußt hatte" (I 257). Hier liegt freilich eine Treue vor, die Schopenhauer nicht kannte; denn noch 1797 antwortet Kant auf eine zudringliche Frage: „Welcher unter den Streitern wohl meine Schriften, wenigstens die Hauptpunkte derselben, wirklich versteht, wie ich solche verstanden wissen will" — unbedenklich: „es ist der würdige Hofprediger und ordentliche Professor der Mathematik allhier,

Herr Schultz" (III 393). Das hindert Kant jedoch nicht, Reinhold à la Schopenhauer wie einen Evangelisten zu behandeln, trotzdem Reinhold immer ein unsicherer Kantonist war und die ersten Keime zu Fichtes Wissenschaftslehre bei ihm schon ganz deutlich sichtbar sein konnten. Kant nun hat gewünscht, „die genaue Übereinkunft von Reinholds Ideen mit den seinigen" bekannt zu machen. „Fahren Sie in Ihrer neuen Bahn mutig fort, teurer Mann; Ihnen kann nicht Überlegenheit an Talent und Einsicht, sondern nur Mißgunst entgegen sein, über die man allemal siegt" (28. XII. 1787, I 487). Am 7. März 1788 schreibt er an Reinhold gar über die Vernunftkritik: er, Kant, habe zu deren Bearbeitung vielleicht den ersten Anlaß gegeben, die Vollendung aber, Aufhellung und Verbreitung müsse er von jüngern so geistvollen Männern erwarten (I 504). Noch lebhafter an Schopenhauers Art erinnert es, wenn Kant am 19. X. 1798 schreibt: „So höre ich eben jetzt durch eine (doch noch nicht hinreichend verbürgte) Nachricht, daß Reinhold, der Fichten seine Grundsätze abtrat, neuerdings wiederum anderes Sinnes geworden und reconvertiert habe" (III 256). Aber mit einer Überlegenheit, die groß von Schopenhauer absticht, fügte er hinzu: „Ich werde diesem Spiel ruhig zusehen und überlasse es der jüngeren und kraftvollen Welt, die sich dergleichen ephemerische Erzeugnisse nicht irren läßt, ihren Wert zu bestimmen."

Hierher gehört auch ein diplomatischer Widerspruch in der Beurteilung des Salomon Maimon, über dessen Manuskript Kant sich eigentlich geärgert hatte; er schreibt an seinen Freund und Schüler Markus Herz, den Protektor Maimons, „daß nicht allein niemand von meinen Gegnern mich und die Hauptfrage so wohl verstanden, sondern nur wenige zu dergleichen tiefen Untersuchungen so viel Scharfsinn besitzen möchten, als Herr Maimon." Diese Worte sollten S. Maimon kommuniziert, aber selbstverständlich nicht veröffentlicht werden (II, 49). Er weiß auch schon, daß Maimon Schüler und Gegner zugleich ist. Aber fünf Jahre später wirft er demselben Maimon Nachbesserung der kritischen Philosophie vor „dergleichen die Juden gerne versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben"; was Maimon damit eigentlich wolle, habe er nie recht fassen können und müsse dessen Zurechtweisung andern überlassen.

Schopenhauer liebte es, mit dem Gedanken zu spielen, er wäre der neue Heiland und seine ersten Anhänger wären seine Apostel und Evangelisten, jenachdem. „Wo zwei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen." Schopenhauer spielt mit der Rolle eines Religionsstifters, aber er sieht klar den Unterschied. Nietzsche, menschlicher als Kant, eitler als Schopenhauer, wirbt um bewundernde Leser wie ein kokettes Weib wirbt; stolzer als Kant und Schopenhauer stößt er aber jeden gefundenen Apostel wieder zurück, höhnisch, ganz einsam;

er spielt nicht mit dem Gedanken, er zerbricht an der Sehnsucht, Religionsstifter zu werden. Er will es nicht nur heißen.

Und ein wenig mag die sogenannte Mode mitgewirkt haben, wenn Schopenhauer fünfzig Jahre nach Kant über Menschenmoral so aufrichtig war, daß wieder fünfzig Jahre später Kuno Fischer ihn mißbilligen mußte.

Nur nebenbei wollte ich Schopenhauer gegen das Unverständnis des augenblicklich angesehenen Kuno Fischer verteidigen. Eigentlich aber eigene Stellung gewinnen und, wie ein gewissenhafter Historiker eine Quellenschrift vor der Benutzung prüft, Schopenhauer auf die Moral seines Geistes hin Rede stehen lassen.

Was diejenige Autorität betrifft, die wir uns gewöhnt haben, dem Charakter jedes einzelnen Philosophen zuzuschreiben, gehört Schopenhauer also für uns zu den Männern ersten Ranges, trotzdem gerade betreffs seiner oft und nachdrücklich auf die Diskrepanz zwischen seiner Heiligungslehre und seinem oft unheiligen Privatleben hingewiesen worden ist. Wir dürfen da nicht vergessen, daß wir nur die Geschichte der Erkenntnistheorie, zu welcher uns die Geschichte der Sprachphilosophie geworden ist, verfolgen, daß uns aber die Weltanschauungen der großen Denker, soweit sie Moral lehren wollen, nicht viel wichtiger erscheinen als eine Geschichte der Seifenblasen. Die entscheidende Bedeutung Schopenhauers ergab sich seinen Anhängern zunächst jedoch aus seinen Heilspredigten, die aufs engste mit seiner fast dichterischen Darstellung des Unheils zusammenhingen, mit seinem Pessimismus.

Auch für die Autorität eines Religionsstifters sollte sein Privatleben nicht maßgebend sein. Als Religionsstifter ist Mohammed eine große Erscheinung trotz der Bestialitäten und Albernheiten seiner Menschlichkeit. Man kann als Religionsstifter das Bild der Welt verändern helfen und dennoch neben diesem Zuge der Größe entweder als beschränkter oder als gemeiner Mensch sich äußern. Hätte Schopenhauer weniger gepredigt und zwar Wasser gepredigt, sein privates Weintrinken wäre ihm nicht so sehr verübelt worden und hätte seinen blinden Verehrern nicht so viel Sorgen gemacht.

Seinem eigenen ästhetischen Ideal entsprach er sicherlich nicht. Seinem eigenen Ideal entsprach unter den Philosophen, deren Leben uns bekannt ist, einzig und allein der willenlose Intellekt Spinozas. Der jüdische Mann ist seltsamerweise der einzige unter allen Denkern der christlichen Zeit, der den Forderungen entspricht, die die Moral Jesu Christi aufstellt und die uns in indischem Gewande auch als die Heilslehre Schopenhauers entgegentritt. Und wieder ist es dieser einzig christlich lebende Jude, der in seinem Denken die christliche Moral dadurch überwunden hat, daß für ihn etwas anderes als Notwendigkeit nicht mehr in der Welt existierte.

Gerade darum aber, weil wir selbst Ernst machen wollen mit der resignierten Unterwerfung unter eine gottlose Notwendigkeit, darum brau-

chen wir Schopenhauers Moralideal auf ihn selbst nicht anzuwenden. Mag er ein Knecht der Liebe, des Hungers und der Eitelkeit gewesen sein, er war es nicht in den freiesten Stunden seines hohen Denkens. Wir mögen lachen, wenn der Schüler indischer Säulenheiliger bei der pedantischen Überlegung, welche Stadt er zu seinem dauernden Aufenthaltsorte wählen solle, neben anderem Komfort auch die Güte der Küche feierlich in Erwägung zieht und bis an sein Lebensende der beste Esser einer reichlichen Table d'hôte wird. Wir mögen lachen, wenn der zynische Metaphysiker der Geschlechtsliebe hinter den Weibern her ist. Wir mögen lächeln, wenn der selbstbewußteste Philosoph sich auf dem Gipfel seines Ruhms geschmeichelt fühlt, weil ein preußischer Oberpräsident artig seinen Namen genannt hat. Und wir mögen traurig den Kopf schütteln über die Schwachheit der Menschennatur, wenn der Entdecker des Mitleids als der einzigen Tugend eine arme alte Näherin im Zorn brutal mißhandelte. Alle diese Menschlichkeiten dürfen uns nicht irre machen im Glauben an die starke Wahrhaftigkeit seiner Natur. Besäßen wir seine Selbstbiographie, die leider zum größten Teile vernichtet worden ist, so würden wir wahrscheinlich noch häßlichere Züge aus dem Triebleben Schopenhauers kennen; schwerlich aber würden sie seinen höchsten sittlichen Wert, seine Wahrhaftigkeit nämlich, mehr herabdrücken, als die menschlichen Selbstbekenntnisse Rousseaus das Ansehen ihres Verfassers. Wir können ruhig unterschreiben, was Schopenhauer selbst in der erwähnten Selbstbiographie ausgesprochen hat:

„Bei Anwandlungen von Unzufriedenheit bedenke ich stets, was es heiße, daß ein Mensch, wie ich, sein ganzes Leben der Ausbildung seiner Anlagen und seinem angeborenen Berufe leben könne und wie viele Tausende gegen Eins waren, daß das nicht anging und ich sehr unglücklich geworden wäre. Wenn ich zu Zeiten mich unglücklich gefühlt, so ist dies mehr nur vermöge einer méprise, eines Irrtums in der Person geschehen; ich habe mich dann für einen anderen gehalten, als ich bin, und nun dessen Jammer beklagt: z. B. für einen Privatdozenten, der nicht Professor wird und keine Zuhörer hat, oder für einen, von dem dieser Philister schlecht redet und jene Kaffeeschwester klatscht, oder für den Beklagten in jenem Injurienprozesse, oder für den Liebhaber, den jenes Mädchen, auf das er kapriziert ist, nicht erhören will, oder für den Patienten, den seine Krankheit zu Hause hält, oder für andere ähnliche Personen, die an ähnlichen Miseren laborieren: das alles bin ich nicht gewesen, das alles war fremder Stoff, aus dem höchstens der Rock gemacht gewesen, den ich eine Weile getragen und dann gegen einen anderen abgelegt habe. Wer aber bin ich denn? Der, welcher die Welt als Wille und Vorstellung geschrieben und vom großen Problem des Daseins eine Lösung gegeben, welche vielleicht die bisherigen antiquieren,

jedenfalls aber die Denker der kommenden Jahrhunderte beschäftigen wird. Der bin ich, und was könnte den anfechten in den Jahren, die ich noch zu atmen habe?"

Der Schriftsteller Schopenhauer war wahrhaftig. Sein sonstiges Lieben und Hassen kann uns so gleichgültig sein, wie die Haarfarbe des Winzers, dessen Wein wir trinken. Nur wenn der Besitzer des Weinbergs schlecht genug ist, den Wein zu taufen, nur wenn der Schriftsteller feige genug ist, seine Zugehörigkeit zur Landesreligion z. B. in seiner Lehre zu berücksichtigen, nur dann haben wir keine Pflicht, seinen Büchern die Autorität eines ehrlichen Mannes zuzugestehen.

Und noch einmal: die Moral von Schopenhauers Erkenntnisdrang ist die einzige Moral, die den Historiographen Schopenhauers etwas angeht. Er mag seinen Kuno Fischer vorausgeahnt haben, als er am 15. VII. 1857 an Asher schrieb: „Meine Biographie will ich nicht schreiben, noch geschrieben wissen; die kleine Skizze . . . . . genügt. Mein Privatleben will ich nicht der kalten und übelwollenden Neugier des Publikums zum besten geben." Er kannte seine Menschlichkeit nur allzu gut. Am 12. IX. 1852 schreibt er an Frauenstaedt: „Ich habe wohl ergründet und gelehrt, was ein Heiliger sei, aber ich habe nie gesagt, daß ich einer wäre." Und am 17. II. 1853 drückt er gegen den gleichen Frauenstaedt, nachdem er ihn wie einen ungetreuen Schuhputzer heruntergemacht und beschimpft hat, seine eigene Geistesmoral also aus: „Voltaires schöne edle Maxime: point de politique en littérature! il faut dire la vérité, et s'immoler, — ist bloß für die *Heroen*, welche sprechen: das Wahre sage ich, das Rechte tue ich, u. l. m. i. A." Das Rechte nach der Moral des Geistes; ein Heiliger war Schopenhauer nicht.

Seinen Kuno Fischer hat Schopenhauer nicht nur vorausgeahnt, sondern auch schlecht behandelt. In einem Briefe an Frauenstaedt 6. VIII. 1852 wird Fischer so erwähnt, daß nicht einmal Anfangsbuchstaben in den vorhandenen Ausgaben stehen durften. „Elender . . . .!" Ich habe nun so lange und so viel Menschliches menschlich beurteilt, daß ich so auch Fischers Zorn gegen Schopenhauer verstehen sollte. Voltaires schöne Maxime „il faut s'immoler" ist wirklich bloß für die Heroen.

II.

Schopenhauer hat nicht nur manches Licht auf das Wesen der Sprache gelenkt; er hat auch die Kritik der Sprache dadurch gefördert, daß er sie als Werkzeug des Erkennens ehrlicher, schöner und dichterischer handhabte als irgend ein deutscher Philosoph vor ihm. Dazu kommt für mich noch ein anderer Grund, mich eingehend mit Schopenhauers Begriffswelt zu beschäftigen. Wie so viele meiner Altersgenossen, stand ich als Student blind unter dem Einfluß seines Geistes. Ich glaubte, durch seine Werke zur Lösung der Welträtsel gelangt zu sein, und beantwortete mir jede Frage mit seinen Worten. Ich hatte vorher nichts kennen ge-

lernt, was sich mit erkenntnistheoretischen Problemen berührte, und erst über Schopenhauer hinweg gelangte ich langsam zur Kenntnis der philosophischen Anschauungen, die vor ihm aufgestellt worden waren. Seine Formulierung der erkenntnistheoretischen Fragen war mein Ausgangspunkt. So habe ich eine lange Arbeit darauf verwandt, mich von Schopenhauers Begriffen oder Worten zu befreien; und da diese Begriffe oder Worte fast allgemein in den Köpfen des heutigen Geschlechtes spuken — zu den Jüngeren sind sie auf dem Umweg über Nietzsche gekommen —, so dürfte diese Selbstbefreiung auch anderen nützlich werden.

Seine erkenntnistheoretischen Gedanken stehen nirgends so dicht beisammen wie in der zweiten Auflage seiner Abhandlung „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde". Er war fünfundzwanzig Jahre alt, als er diese Schrift mit der Selbstsicherheit der Abstraktion zuerst verfaßte; er war beinahe sechzig Jahre alt, als er sie mit der erhöhten Selbstsicherheit der Rechthaberei zur Grundlage seines fertigen Systems umschuf.

An die Spitze der Untersuchung stellt er das Gesetz der Homogenität, das uns heiße, durch Aufmerken auf die Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen der Dinge Arten zu erfassen, diese ebenso zu Gattungen und diese zu Geschlechtern zu vereinen, bis wir zuletzt zum obersten, alles umfassenden Begriff gelangen. „Da dieses Gesetz ein transzendentales, unserer Vernunft wesentliches ist, setzt es Übereinstimmung der Natur mit sich voraus." Hier, an der Schwelle seiner Gedankenwelt, sehen wir sofort, daß unsere Resignation, unsere Einsicht in die Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache für Schopenhauer doch immer unerreichbar bleiben mußte. Denn was er ein Gesetz der Vernunft nennt, ist für uns eben nur das Wesen der Sprache, und zwar nicht ihr Gesetz, sondern ihre armselige Entstehung. So gelangt er zu dem unvorstellbaren Begriff, daß die Natur mit sich übereinstimme, während wir uns nur mit der ewigen Frage abquälen, ob die Sprache mit der Natur übereinstimme, ja, ob wir über diese Übereinstimmung jemals zu einem Urteil gelangen können. Unter den Formeln des Satzes vom zureichenden Grunde wählt Schopenhauer die Wolfische als die allgemeinste: „Nichts ist ohne Grund, warum es sei." Er sieht nicht die Banalität, die dieser Satz für jeden Nichtphilosophen enthält; er sieht nicht, daß ihm eine Definition des Begriffes *Grund* oder *Ursache* fehle, daß der Satz außerdem, wie jede Fassung des berühmten Trägheitsgesetzes, nur eine Negation sei, daß er also in seiner allgemeinsten Behauptung etwas vollkommen Unklares von der Nichtwelt aussage.

In einer historischen Übersicht gibt er sich Mühe zu beweisen, daß man vor ihm die verschiedenen Arten des Grundes oder der Ursache nicht deutlich unterschieden habe; er zeigt die Unsicherheit des Aristo-

teles und führt ein Sophisma des Sextus Empiricus an; ohne herauszufühlen, daß wir noch heute über solche Wortspiele nicht hinausgekommen sind. Er selbst macht von den vier Arten der Ursache, wie sie die Scholastiker aufstellten — den materiellen, den formalen, den wirkenden Ursachen und den Endursachen — reichlichen Gebrauch. Besonders den Unterschied zwischen Erkenntnisgrund und Realgrund beschreibt er gut und schenkt es dem Spinoza nicht, daß er gegen diese Elementarweisheit gefehlt habe.[1]) Über die Lehre Humes, der Satz selbst sei unbewiesen, der Begriff der Kausalität sei also kein philosophischer, geht er leicht hinweg. Jeder Beweis, also auch der der Kausalität, enthalte schon den Begriff des Grundes oder der Ursache; also wäre jeder solche Beweis ein Zirkelschluß. Und Schopenhauer merkt nicht, daß er nur das Wortspiel des Sextus Empiricus dabei wiederholt. Der hatte witziger gesagt: „Wenn einer behauptet, es gebe keine Ursache, so hat er zu dieser Behauptung entweder keine Ursache oder er hat eine. Hat er keine Ursache, so ist seine Behauptung wertlos; hat er eine, so gibt es eben Ursachen.“ All solches Sophistisieren, so philosophisch es sich auch einkleiden mag, ist immer nur ein Zeichen dafür, daß uns eine Definition des Begriffes *Ursache* fehlt. Ich bin weit entfernt davon, diese Definition auffinden zu wollen. Ursache ist ein mythologischer Begriff; wie denn ganz folgerichtig Gott die letzte Ursache genannt wird. Mythologische Figuren lassen sich besser glauben als definieren. Nur sprachlich beschreiben läßt sich das Wort Ursache; wobei ich die Bemerkung einfüge, daß die Vorsilbe *ur* etymologisch unserm *aus* vorausgeht und im Althochdeutschen auch als Präposition *aus* vorhanden ist, so daß *Ursache* ganz handgreiflich metaphorisch die *Sache* ist, *aus* der eine andere hervorgeht oder erschlossen wird. Diese Etymologie lebt aber nicht mehr in unserem Sprachgefühl. Uns ist Ursache immer das, was auf die Frage *Warum?* als Antwort erwartet wird. Man hat diese Frage sehr feierlich behandelt und man hätte den Menschen wohl auch das fragende Tier nennen können; dann muß man auch die Erwartung einer Antwort feierlich nehmen. Wir aber sehen in der Neugier des Menschen, in seinem ewigen Warum nur die einzige Erkenntnis, deren der Mensch fähig ist: die Erkenntnis seines Nichtwissens. Wir fragen unaufhörlich: Warum fällt dieser Regentropfen, warum trägt dieser Strauch Rosen, warum sagst du das und das? Jede beliebige Antwort, bei der der Frager sich für einen Augenblick beruhigt, nennen wir eine Ursache. Eine Antwort, bei der wir uns dauernd beruhigen könnten, gibt es nicht. In der Wirklichkeit gibt es keine *Ur-Sache*. Für die Betrachtung der Sprache ist es aber traurig belustigend,

[1]) Man vergleiche dazu aber (im Art. *Optimismus* S. 222) die Deutung, die ich dem Satze Spinozas „ordo et connexio dearum etc.“ gegeben habe.

daß wir in dem Begriff *Ursache* nur darum etwas Wertvolles zu besitzen glauben, weil es Fragen auf der Welt gibt. So erklären wir auch den Nominativ damit, daß er der Frage „wer oder was?" entspreche; und wir Narren hören nicht, daß wir mit „wer oder was?" nur darum fragen, weil das eben der allgemeinste Nominativ ist.

Schopenhauers Bild von den *Wurzeln* des zureichenden Grundes will ich einstweilen übergehen und an seinen vier Klassen zeigen, daß er regelmäßig nicht sieht, wie seine Ursache oder sein Grund jedesmal eine andere sprachliche Bedeutung hat, aber auch nur eine sprachliche.

In seiner ersten Klasse ist die *Ursache* das, was wir uns alltäglich bei diesem Worte denken. Wir pflegen zu sagen, daß jedes Ereignis eine *Ursache* habe und haben müsse. Genauer: jede Veränderung in der ganzen weiten wirklichen Welt ist eine *Folge* des vorausgegangenen Zustandes, der wieder eine Folge des ihm selbst unmittelbar vorausgegangenen Zustandes ist. Wir wissen von dem, was wir Ursache nennen, absolut nichts anderes, als daß es in der Zeit der Folge vorausgehe. Und als ob sich die Sprache über uns lustig machen wollte, heißt *Folge*, also der der Ursache als ihr Korrelat vollkommen entsprechende Begriff, nichts weiter als das, was der Zeit nach das Spätere ist. Noch eine andere sprachliche Eigentümlichkeit des Begriffes *Ursache* hätte Schopenhauer bemerken müssen; er hat nur einen Teil davon bemerkt und diesen unrichtig. Wenn ich, zum Beispiel, ein Brennglas in der schicklichen Entfernung von meiner Hand halte und nun durch Wegziehen einer Wolke, die bis dahin die Sonne verdeckt hat, eine Schmerzempfindung in meinem Gehirn notiert wird, so sind alle Bedingungen, die zusammenwirken müssen, die Ursachen meiner Schmerzempfindung: die chemische Zusammensetzung meiner Haut, die physiologische Einrichtung meiner Nerven, die physikalischen Eigenschaften des Brennglases und schließlich der Wind, der die Wolke fortbewegt hat. Formelhaft ausgedrückt: der allgemeine Zustand, der in dem Augenblick vorhanden war, ist die Gesamtheit der Ursachen, welche die Veränderung (meine Schmerzempfindung) zur Folge haben. In Wirklichkeit haben all diese Abstraktionen mit meiner Schmerzempfindung nichts zu tun. Zum Beispiel ist nicht, was man die Wärme der Sonne nennt, abstrakt eine der Ursachen, sondern — um mich der Sprache der augenblicklichen Wissenschaft zu bedienen — die ganz bestimmte Molekularbewegung, die von der in der ganz bestimmten Entfernung in einem ganz bestimmten Augenblick an ihrem Ort befindlichen Sonne ausgeht. Eben so ist nicht das Abstraktum Nervensystem eine Ursache meines Schmerzes, sondern wieder eine ganz bestimmte und wirkliche, an Zeit und Raum gebundene Molekularbewegung. Ich mache für das Folgende darauf aufmerksam, daß diese Art Ursache, die Kausalität oder (nach Schopenhauer) der zureichende Grund des

Werdens, zwar aus der Zeit allein erklärt wird, in Wirklichkeit aber jedesmal in Raum und Zeit tätig sein muß.

Es ist nun gewiß, daß jede Veränderung eine Folge des unmittelbar vorausgegangenen Gesamtzustandes ist; es ist ferner gewiß, daß es ein unwissenschaftlicher Sprachgebrauch ist, wenn die zuletzt eingetretene Veränderung des vorausgegangenen Gesamtzustandes gewöhnlich die Ursache genannt wird. Wenn, in dem gewählten Beispiel, meine Schmerzempfindung eintritt, so wird in der Umgangssprache das Wegrücken der Wolke leicht die Ursache genannt werden. Ein bißchen Aufmerksamkeit genügt um einzusehen, daß die Form des Brennglases usw., daß alle anderen Bedingungen des Ereignisses ebensolche Ursachen sind. Für ein empfindliches Sprachgefühl liegt die Sache noch klarer. Das Wegrücken der Wolke ist eigentlich die Ursache, die Hauptursache, die Gelegenheitsursache nur für die mitverstandene stille Frage: „Warum brennt es *jetzt*?“

Was ist also das, was wir die Ursache eines Ereignisses nennen? Offenbar doch nur unter allen Bedingungen dieses Ereignisses die, auf die unser Interesse im gegebenen Augenblick gerade die Aufmerksamkeit richtet. Halten wir daneben, daß eigentlich die gesamte Weltlage in jedem Augenblick den nächsten Augenblick bestimmt, daß also unsere Aufmerksamkeit unter Umständen auf die entlegensten unter den unmittelbar vorausgegangenen Veränderungen gerichtet werden kann, so wird der Begriff der Ursache noch unzuverlässiger. In unserem Beispiel ist meine Schmerzempfindung das neue Ereignis. Diese Schmerzempfindung ist in ihrer Stärke beeinflußt durch den Zustand meines Nervensystems, der wieder mit meinem gesamten Körperbefinden zusammenhängt, das wieder abhängig ist von Seelenerregungen, von Blutverhältnissen infolge aufgenommener Nahrung usw. Das Ereignis ist nun nicht eine abstrakte Schmerzempfindung, sondern meine nach Zeit und Raum und Stärke ganz fest umschriebene Empfindung. Ich kann also ganz gut meine Aufmerksamkeit so einstellen, daß ich dieses oder jenes Nahrungsmittel, diese oder jene seelische Erregung, diese oder jene Geistesanstrengung (also wieder eine Richtung der Aufmerksamkeit) die Ursache meiner wirklichen Schmerzempfindung nenne. Es ist für Metaphysiker gewiß bedauerlich, daß man das große Gesetz der Kausalität nicht anders beschreiben kann als: die Summe sprachlicher Bezeichnungen für die einer Folge vorausgegangenen Zustände, auf die unsere Aufmerksamkeit gerichtet ist. Schopenhauer, der diese Abstraktion *Ursache* für ein apriorisches Gesetz erklärt und doch heimlich empfinden mag, daß nur die einzelnen Veränderungen wirklich sind, erfindet sich eine besondere Mythologie für die Naturkräfte, die ungefähr wie absolute Statthalter eines noch absoluteren Monarchen, allgegenwärtig und unerschöpflich, die einzelnen Provinzen

beherrschen. Er hat recht, wenn er sagt, Naturkräfte seien keine Ursachen; denn Abstraktionen können niemals Ursachen sein. Die menschliche Sprache aber kennt nichts als Abstraktionen, nennt die engeren ebenso wie die weiteren Abstraktionen Ursachen; und so scheint es mir unwesentlich, ob die Anziehungskraft der Erde oder ob die Gravitation die Ursache genannt wird, warum der Stein fällt. (Vgl. Art. *Konditionalismus.*)

Der Standpunkt Schopenhauers, den er nach Kant und den Engländern einnimmt, als ob er ihn erobert hätte, führt ihn bald dazu, auch wieder den Elementarschnitzer zu begehen, den er an Spinoza gerügt hat. Er stellt sich vor, daß im menschlichen Gehirn ein besonderes Organ für die Erkenntnis der Kausalität vorhanden sei, der *Verstand* nämlich. Und es soll nicht geleugnet werden, daß seine deutliche Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft sehr nützlich gewesen ist, wenn auch nur zur sauberen Beseitigung beider Begriffe. Das Verstandesorgan aber soll das Monopol besitzen für die richtige Auffassung von Ursache und Folge; daß Schopenhauer die Tätigkeit dieses Verstandes bald vor aller Erfahrung vorhanden sein läßt, bald „nach erlangter Übung" wirksam, das nur nebenbei. Aber er schiebt dem Verstande noch eine Funktion zu, nämlich die Erkenntnis der Welt selbst. Nach dieser Anschauung ist die farbige, lebendige Welt um uns herum einzig und allein im menschlichen Verstand und durch den menschlichen Verstand. Da kann ich den Verdacht nicht loswerden, daß die Veränderungen in unserem Nervensystem, die reale Folgen irgend welcher unfaßbaren realen Ursachen zu sein scheinen und die erst im menschlichen Verstand zu Realursachen unserer Wahrnehmungen werden, zu gleicher Zeit auch für den selben Verstand Erkenntnisgründe für die Annahme seiner Außenwelt sind.

Die Zweiteilung in Verstand und Vernunft zieht sich durch Schopenhauers ganze Erkenntnistheorie. Es ist merkwürdig: beide zusammen machen den menschlichen Intellekt aus, der in Schopenhauers Schädel imstande sein soll, die Welt zu begreifen; keinem der Teile aber des Intellektes würde man so eine Leistung zumuten, weil jedes Tier doch Verstand und jeder Tropf Vernunft hat. Der tröpfischen Vernunft soll es gegeben sein, denken, die Welträtsel in ihren höchsten Abstraktionen begreifen zu können; der tierische Verstand soll genügen, um die Kausalität der Welt zu fassen, die unendliche Kette von Ursache und Wirkung. Man könnte es auch so ausdrücken, daß nach Schopenhauer die Welt Materie sei und daß für eine Einsicht in den Materialismus der tierische Verstand genüge, daß die Welt aber auch immateriell sei und daß die tröpfische Vernunft den Idealismus errate. Mit den wirkenden Ursachen beschäftigt sich der Verstand, mit den Ursachen unserer Erkenntnis beschäftigt sich die Vernunft. An das Vorhandensein von

Ursachen glaubt Schopenhauer wie ein Katholik an seine Heiligen. Und so ist es eine unbewußte Schlauheit von ihm, wenn er den Begriff der *Ursache* nicht auf die Materie selbst oder auf das Weltganze angewendet wissen will. Wie dem theologisch gebildeten Katholiken Gott doch noch über den Heiligen steht, so steht dem Metaphysiker Schopenhauer die Materie über den Veränderungen, die aus Ursachen an ihr vorgehen. Er steckt so tief in seiner eigenen Mythologie, daß er nicht hört, nicht schon aus dem Wortklang heraushört, wie Materie, Weltganzes usw. nicht wirken können, weil sie nicht wirklich sind. Er hat eben nicht erkannt, daß die abstrakte Sprache unbrauchbar ist für Erkenntnis der Wirklichkeit. Dies wird über allen Zweifel klar, wenn Schopenhauer von der Klasse der wirkenden Ursachen zu den Ursachen des Erkennens übergeht, zu den Erkenntnisgründen, von der Naturwissenschaft zur Logik, vom Verstand zur Vernunft.

III.

Hundertmal auf seinem Wege kommt Schopenhauer an eine Stelle, wo ihm deutlich werden müßte, daß die *Vernunft*, durch die sich auch nach ihm, dem Tierfreund, der Mensch vom Tier unterscheiden soll, identisch ist mit der menschlichen *Sprache*. Sogar die Tatsache, daß die Worte der Sprache niemals an die Wirklichkeit heranreichen können, dämmert ihm auf, wenn er sagt: „Dem Verstand gehören gewisse Gedanken an, die lange im Kopf herumziehen, gehen und kommen, sich bald in diese, bald in jene Anschauung kleiden, bis sie endlich, zur Deutlichkeit gelangend, sich in Begriffe fixieren und Worte finden. Ja, es gibt deren, welche sie nie finden; und leider sind sie die besten: quae voce meliora sunt, wie Apulejus sagt." Aber auch er steckt zu tief in der Scholastik oder im Wortaberglauben, um aus dem Labyrinth herauszufinden. Er glaubt an die Existenz von Ursachen und sucht darum nach Ursachen für die Wahrheit von Urteilen. Es sind ihm, wie allen, die *Erkenntnisgründe.* Wir jedoch lernen, daß alle Urteile nur tautologische Auseinanderlegungen von Begriffen oder Worten, daß die Worte oder Begriffe nur Erinnerungen an unsere Sinneseindrücke sind. Tautologien brauchen keinen logischen Beweis. Und Erinnerungen sind, wenn unsere mangelhafte Physiologie sie auch noch nicht beschreiben kann, eben auch nur Wirkungen innerhalb der Wirklichkeitswelt, die also keine Erkenntnisgründe brauchen, sondern nur das, was man auch sonst wirkende Ursachen nennt.

Zu der Beobachtung, daß all seine tiefsinnigen Spekulationen nur Belustigungen der Sprache seien, konnte Schopenhauer durch seine eigene Bemerkung kommen, daß in den romanischen Sprachen für Erkenntnisgrund und Vernunft nur ein einziges Wort vorhanden ist, wie im Französischen *raison*; daß ferner der griechische Ausdruck, der umfassend für Vernunft und alle mögliche geistige Tätigkeit ausreichen muß, *λογος*, vor allem *Wort* bedeutet. Im Deutschen

klingt es noch nach etwas, wenn man sagt, die Vernunft herrsche über die Erkenntnisgründe; im Französischen wäre es eine greifbare Albernheit. Ein König, der mit seinem einzigen Untertan identisch ist, würde doch auf der Welt wenig Achtung einflößen.

Schopenhauer glaubt an Ursachen des Werdens, die auch in der Umgangssprache Ursachen genannt zu werden pflegen; er glaubt ferner an ein Erkennen und an dessen Ursachen, die er mit dem technischen Ausdruck Erkenntnisgründe bezeichnet; er glaubt endlich, außer an die Wirklichkeitswelt und ihre Erkenntnis, an ein besonderes, von beiden verschiedenes Sein der Dinge und denkt dabei zunächst an die Lage der Dinge im Raum, an ihre geometrischen Verhältnisse. Die geometrischen Verhältnisse oder Gesetze müssen aber nach der Gewohnheit unseres Denkens auch auf irgend etwas zurückzuführen sein, das ihre Grundlage bildet, den *Grund* ihrer *Lage*, und diesen nennt Schopenhauer die Ursache des *Seins*, was sich als ratio essendi viel vornehmer ausnimmt. Die Zusammenwerfung der wirkenden Ursachen und der Erkenntnisgründe unter dem gemeinsamen Begriff der Ursache ist so alt und für das Bedürfnis der Menschheit, ihre Unwissenheit wenigstens symmetrisch aufzubauen, so verlokkend, daß auch die besten Köpfe nicht leicht begreifen, wie wenig die Begriffe Ursachen und Gründe miteinander zu tun haben. Daß aber die Anreihung der Grundlage des *Seins* an diese beiden Begriffe ein unbewußter Wortwitz sei, sollte doch schneller klar werden können. Das den Ursachen und Gründen Gemeinsame ist doch wenigstens ihr zeitliches Verhältnis zu ihren Folgen und Folgerungen. Die Ursache geht der Wirkung zeitlich voraus, sie kann auf die Wirkung nicht folgen; es gibt keine sogenannte Wechselwirkung zwischen Ursache und Wirkung. Ferner geht der Erkenntnisgrund der Schlußfolgerung zwar nicht in Wirklichkeit voraus, aber doch jedesmal im bewußten Denken; eine Wechselwirkung zwischen Erkenntnisgrund und Folgerung ist also wenigstens in der bewußten Logik ein Unsinn. In den Raumverhältnissen der Geometrie aber, für die Schopenhauer besondere Seinsgründe aufstellen möchte, ist die Wechselwirkung die selbstverständliche Regel. In den Verhältnissen zwischen den Seiten eines Dreieckes und seinen Winkeln kann man unzweifelhaft die Winkel die Grundlage für die Seiten nennen und umgekehrt; die Ellipse wird durch ihre Brennpunkte und Leitstrahlen bestimmt und umgekehrt; jeder Schüler der Geometrie kennt diese Wechselwirkung. Daraus allein ist ersichtlich, daß die Grundlagen des geometrischen Seins mit den unbedingt vorausgegangenen Ursachen von Wirkungen begrifflich nicht das mindeste zu tun haben können, daß ein Zufall der Sprachgeschichte nur ähnliche Worte verwendet hat und daß man mit gleichem Recht Bauer (Landmann) und Bauer (Käfig) geistreich unter einen Gesamtbegriff knebeln

könnte. Ganz leise deute ich hier auch darauf hin, daß Schopenhauer bei dieser besonderen Behandlung der Raumbegriffe eine Konfusion anrichtet. Es ist doch für ihn klar, daß Raum und Zeit zusammengehören, wenn er auch den Gedanken, daß die Zeit die vierte Dimension der Wirklichkeit sei, nicht anschaulich aufzufassen vermag. Nun vollzieht sich der ewige Wechsel in der Welt, der Wirklichkeit oder Kausalität heißen kann, einzig und allein in der Zeit; also gehört der Begriff der Zeit unweigerlich zu dem Verhältnis von Ursache und Wirkung. Ihm wird deshalb nicht wohl dabei, wenn er die Grundlage des Seins auch für die Zeit aufsucht, für die Arithmetik, deren Zahlen man sich als in der Zeit ablaufend vorstellen kann. Immer wieder kehrt er zur Geometrie zurück, die er gern (eben als eine neue Klasse von Begriffen) auf die Anschauung begründen möchte, statt auf Erkenntnisgründe, wie es die Lehrbücher seit zweitausend Jahren tun. Aber das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung erfordert nicht nur die Zeit, sondern auch den Raum; jede Veränderung geht in der Zeit vor sich, aber auch im Raum. Was also am Raum wirklich ist, das kann schon bei der ersten Klasse der Ursachen nicht übersehen werden.

Ein Beispiel, das Schopenhauer selbst falsch verwertet, wird uns zeigen, wie die Sprache sich zu günstiger Stunde dagegen sträubt, den Begriff der Ursache oder des Grundes so sinnlos zu zerspalten, wie es Schopenhauer den Scholastikern nachtut. Es ist offenbar das Verhältnis von Ursache und Wirkung, wenn draußen die Junisonne scheint und darauf die Quecksilbersäule im Thermometer bis zum fünfundzwanzigsten Strich steigt. Es ist offenbar ein sogenannter logischer Gedankengang, wenn ich aus meinem kühlen Zimmer durch die Fensterscheibe die Quecksilbersäule bis zum fünfundzwanzigsten Strich steigen sehe und danach vermute, draußen sei es bedeutend wärmer als in meiner Stube. Es ist endlich ein geometrisches Verhältnis, wonach der fünfundzwanzigste Strich auf dem vierten Teil der hundertteiligen Skala gefunden worden ist. Allgemein kann man es so ausdrücken, daß jedesmal ein *Grund* vorhanden war; aber doch nur, weil unser deutsches Wort *Grund* eben so vieldeutig, so undefinierbar ist wie etymologisch unerklärbar. Unsere Konjunktion des Grundes *weil* weist auf Grund und Ursache hin, denn sie ist ja ursprünglich eine Zeitpartikel. Trotzdem ist die Sprache wieder fein genug, die verschiedenen Klassen der Ursachen nicht vermischen zu lassen. „Das Thermometer steigt, weil es warm ist". Das ist ein klassischer Fall für das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Weil wir die Beobachtung auf den allgemeineren Satz der Ausdehnung durch die Wärme zurückführen können und weil das Thermometer nach der Entdeckung solcher Weisheit erfunden wurde, sind wir geneigt, in unserem Satz eine Erklärung zu sehen. Wir nennen es ja immer eine Erklärung,

wenn wir neben eine Wirkung ihre sogenannte Ursache stellen, wie wir *Gestern* sagen, bevor wir *Heute* aussprechen. Leisten wir auf solchen Selbstbetrug Verzicht, so wird unser Satz nur bedeuten und lauten können: „Das Quecksilber steigt, sobald es warm ist.“ Mit der Feststellung dieser *sprachlichen Gewohnheit* ist natürlich nichts ausgesagt über Humes Gleichsetzung von Zeit und Ursache.

Nun zum Erkenntnisgrund. Kein Mensch mit einigem Sprachgefühl wird mit gutem Gewissen sagen können: „Es ist draußen warm, weil das Quecksilber gestiegen ist“. Das *weil* gibt nach jetzigem Sprachgebrauch die Ursache an; wenn der Erkenntnisgrund eine Ursache wäre, könnte die Konjunktion nicht so prüde sein, sich zu weigern. Wir aber können höchstens sagen: „Weil das Quecksilber steigt, darum sage ich, meine ich (usw.), es werde draußen warm sein“. Man achte auf den Unterschied. Erst wenn ich statt der Tatsache mein Urteil setze, kann ich das Steigen des Thermometers einen Grund oder eine Ursache nennen; und es ist dann eine wirkliche, eine wirkende Ursache. Früher mußte die Sonne mir erst direkt auf die Haut brennen, bevor meine Empfindung zu dem Urteil führte, es sei warm; jetzt vollzieht das Gehirn schon aus der Entfernung das Urteil, durch das Auge. Der Tod des Hirsches ist eine Wirkung, einerlei, ob eine starke Hand ihn mit einem Steinbeil erschlagen hatte oder ob mein nervöser Finger nur den Hahn eines Schießgewehrs berührte.

Auf die Einteilung des Thermometers in hundert Grade und auf die räumliche Grundlage dieser Striche gar die Konjunktion *weil* anzuwenden, verweigert die Sprache durchaus.

Schopenhauers angestrengte Bemühungen, die vier Klassen des Grundes oder der Ursache ... ich weiß nicht, ob zur wirkenden Ursache, zum Erkenntnisgrunde, zur mathematischen Unterlage oder zum Motiv seines Systems zu machen, erinnern mich an eine Bemerkung von W. K. Clifford in einem Vortrage „Über die Ziele und Werkzeuge des wissenschaftlichen Denkens“. Die Schrift ist ein Mischmasch von Straßenweisheit und feinster Kritik. Clifford sagt: „Das Wort Ursache hat 64 Bedeutungen bei Platon und 48 bei Aristoteles. Das waren Männer, die so genau wie nur möglich wissen wollten, was sie meinen; wie viele Bedeutungen aber nun das Wort in den Schriften von Leuten gehabt hat, die sich nicht bemüht haben, zu wissen, was sie meinten, wird hoffentlich niemals zusammengerechnet werden.“ Würde man bei Schopenhauer oder bei irgend einem anderen Philosophen solche Worte jedesmal genau so definieren, wie sie an jeder Stelle allein gemeint sein können: wir würden ebenso viele Bedeutungen wie Stellen erhalten. Jedenfalls hat bei Schopenhauer das Wort in seiner grundlegenden Abhandlung keine einheitliche Bedeutung; und wo die verschiedenen Bedeutungen dennoch zusammenfallen, da ist ihm dieser merkwürdige Vorgang nicht bewußt.

Das ist besonders deutlich bei der vierten Klasse seiner Ursachen: den Ursachen des menschlichen Handelns, den *Motiven*.

Es ist eins der stärksten Verdienste Schopenhauers, daß er die Unfreiheit der menschlichen Willensakte immer rücksichtslos behauptet und in seiner Preisschrift meisterhaft bewiesen hat. Nach seiner Lehre ist die Bewegung des Steines um nichts notwendiger als die Tat eines bestimmten menschlichen Charakters auf ein wirkendes Motiv hin. Es mußte ihm also klar werden und ist ihm auch klar, daß die Motive des menschlichen Handelns zu den wirkenden Ursachen gehören, also in seiner Sprache zu der ersten Klasse der zureichenden Gründe. Freilich ist uns der materielle, der physiologische Zusammenhang zwischen einem ausgesprochenen Wort und unserer darauf notwendig folgenden Handlung nicht bekannt, wir haben nur abstrakte Worte für die Zwischenglieder des Prozesses; aber wir wissen schon, daß wir auch für die Veränderungen in der physikalischen Welt nur Worte haben, daß uns auch da der eigentliche Vorgang ein Mysterium ist. Es lag also für Schopenhauer ursprünglich und vom Standpunkt seiner Erkenntnistheorie kein Grund vor, die Motive zu einer besonderen Klasse der Ursachen zu machen. Aber immer wieder verwechselt Schopenhauer die wirklichen menschlichen Handlungen mit dem abstrakten menschlichen *Willen*, den er noch mythologisch ins Ungeheure vergrößert, bis er aus ihm die letzte Ursache, den Urgrund der beiden Welten, der Wirklichkeitswelt und der metaphysischen Welt, gestalten kann. Dieser menschliche Wille wäre aber (nach Schopenhauers mystischem Glauben) ein gar zu armseliges Ding, wenn er zu der ersten Klasse der „Objekte für das Subjekt“, wenn er zu der ersten Klasse der Ursachen gehören würde. Dann wäre der menschliche Wille eben nichts weiter als das Wesen, der Charakter des einzelnen Menschen, wie die Eigenschaften lebloser Dinge für ihn das Wesen und der Charakter dieser Dinge sind. Da Schopenhauer den menschlichen Willen, dieses Abstraktum des gefälschten Selbstbewußtseins, für etwas höchst Reales hält, eigentlich für das einzige Reale im Weltgebäude, so wird ihm dieses Abstraktum, das wir alle in unserem Selbstbewußtsein als ein vieldeutiges Wort vorfinden, zu einer unvergleichlichen Entdeckung; und die Beobachtung, daß Menschen nach Motiven handeln, trennt sie auf einmal von der übrigen Welt. *Motivation* muß darum etwas total anderes sein als *Ursächlichkeit*. „Die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen.“ Mit diesem Satz ist Schopenhauer ungefähr bei der „intellektuellen Anschauung“ Schellings angelangt, für die er sonst nicht Spott genug hat. Das alles dem Willen zuliebe, seinem grundlosen Gott; von diesem Wortaberglauben uns zu befreien, ist fast noch wichtiger als die Einsicht, aus wie unzuverlässigen Worten das System der „Vierfachen Wurzel des zureichenden Grundes“ aufgebaut ist.

IV.

Für uns, die wir nicht einen Augenblick vergessen können, daß die Sprache mit dem Denken zusammenfällt, daß die Begriffe der Sprache sich auf ihre Herkunft hin legitimieren müssen, daß die Sprache oder das Denken mit illegitimen Begriffen nichts anzufangen weiß, für uns wäre Schopenhauers legendarischer *Wille* bald beiseite geschafft. Wollte ich fremde Begriffe jedoch nur von meinem Grundgedanken aus kritisieren, so würde ich denselben Fehler begehen, den Schopenhauer in dem Satz begeht: „Die Motivation ist die Kausalität, von innen gesehen.“ Will ich Schopenhauers Willen, der zu einem Scheinbegriff der gebildeten Menschheit Europas geworden ist, bekämpfen, dann darf ich meinem eigenen Grundgedanken als vielleicht bloßen Worten nicht vertrauen, dann muß ich vielmehr die Unhaltbarkeit des Begriffs aus ihm selbst heraus nachweisen. Hier wie auch sonst bei der Kritik fremder Ansichten, fremder Worte gilt: gehe ich von meinem Grundgedanken aus, so schwäche ich ihn, indem ich ein System aus ihm herausspinne. Vernichte ich fremde Ansichten und Worte voraussetzungslos, so stärke ich meinen Grundgedanken, indem ihm immer wieder neuer Stoff von selbst zugeführt wird, von selbst freilich nur so weit, wie mein Gedankengang nicht von dem unbewußten Trotzen auf mein Recht, also von meinem Interesse gelenkt wird.

Es wird aber nicht schwer sein, nachzuweisen, daß der Wille zur Vorstellungs- oder Erscheinungswelt gehört, so gut wie die Motive zu den Ursachen gehören. Vorher aber müssen wir uns klar machen, womöglich mit den einfachsten Worten und ohne Rücksicht auf irgend eine Psychologie, was wir eigentlich unter dem Wort *Wille* verstehen. Das Wort in Schopenhauers Sinn geht uns bis dahin nichts an. Aber auch der Wille als eine geheime Kraft der menschlichen Seele, als Etwas, über dessen Freiheit oder Unfreiheit man streiten kann, ist offenbar ein mythologisches Abstraktum. Man müßte ein mittelalterlicher Wortrealist sein, um im Willen, weil das Wort einmal vorhanden ist, auch das Subjekt irgend einer Tätigkeit zu sehen.

Es ist ausgemacht, daß unsere Kenntnis von der Welt aus den Sinneseindrücken besteht, die wir empfangen. Alle unsere Sinneseindrücke oder Wahrnehmungen, die sich dann zu Vorstellungen und Begriffen addieren, haben aber neben ihrem spezifischen Wert, als zum Beispiel dem, was wir sehen, hören usw., noch eine stärkere oder schwächere Beziehung zu unserem *Interesse*. Ich will die technischen Ausdrücke der neuern Psychologie hier nicht anwenden, sondern nur sagen, daß all unsere Sinneseindrücke uns entweder angenehm oder unangenehm sind; dieses Verhältnis zu unserem Gefühl ist in den meisten Fällen so schwach, daß wir es gewöhnlich gar nicht beachten. Aber das Gefühl ist da und muß wohl immer in irgend einem — wenn auch noch so schwachen — Grade vorhanden sein, damit wir un-

sere Aufmerksamkeit überhaupt auf den Sinneseindruck lenken. Unsere Wahrnehmungen sind also Wirkungen äußerer Ursachen, die unser Interesse, wenn auch noch so leise, berühren. Für den Gefühlswert dieser Berührung haben wir nur deshalb keine allgemeinen Worte, weil wir mit Gefühl eben das zu bezeichnen pflegen, wofür wir keine Worte haben. Wir sind also bei unseren Wahrnehmungen der leidende Teil; unser Leib, insbesondere seine spezifischen Sinnesorgane, erleiden die Wirkungen äußerer Ursachen.

Handeln wir nun, so liegt derselbe Vorgang vor, nur in umgekehrter Richtung. Dann ist die Außenwelt leidend und wir sind tätig. Äußere Ursachen bewirken unter dem Namen der *Motive* unsere Bewegung als eine Wirkung; und diese Wirkung wieder wird zur Ursache einer äußeren Veränderung. Genau ebenso ist die Entzündung des Pulvers im Gewehrlauf die Wirkung vom Aufschlagen des Hahnes, aber auch die Ursache von der Ausdehnung der Gase und vom Heraustreiben der Kugel. In der ewigen Kette der Kausalität (ich kann die Begriffe *Kausalität* und *Ursache* nicht vermeiden) ist immer und überall jede Veränderung die Wirkung einer vorausgegangenen und die Ursache einer zukünftigen Veränderung. Jedes Geschehen auf der Welt, jede minimalste Veränderung ist ein Zwischenglied zwischen einer entfernteren Ursache und einer entfernteren Wirkung. Bei den menschlichen Handlungen ist das der einzige Unterschied, daß unser eigener Leib das Zwischenglied ist. Und während bei den äußeren Sinneseindrücken dieses Leibes der Gefühlswert oder die Beziehung zu unserem Interesse ein geringerer ist und darum gewöhnlich keinen besonderen Namen hat, ist der Gefühlswert unserer Handlungen ein sehr starker und hat darum einen besonderen Namen erhalten: das *Wollen*. Die Sprache setzt mich hier in Verlegenheit. Ich habe vorhin das Abstraktum *Wille* abgelehnt und nur die einzelnen Willensakte gelten lassen. Nun aber entdecken wir, daß diese einzelnen Erscheinungen des Wollens gar keine Akte oder Handlungen sein können, sondern nur sie begleiten oder vielmehr ihnen vorausgehen, um Augenblicke vorausgehen. Unsere Bewegungsgefühle sind uns bekannt; sie sind so deutlich, daß sie uns ein Bild der unmittelbar folgenden Handlung vorausgeben, und die Folgen dieser Handlung sind uns aus unserer Erfahrung nicht mehr und nicht weniger bekannt als andere Erscheinungen der äußeren Welt. Viel lebhafter also als bei den Sinneseindrücken, die in Milliarden auf uns einstürmen, haben wir darum bei oder vor unseren Handlungen das Gefühl, ob sie oder ihre Folgen uns angenehm oder unangenehm sein werden. Dieses Gefühl nun drücken wir, weil es uns nah angeht, mit einem Begriff aus; wir sagen das eine Mal: *Ich will*, das andere Mal: *Ich will nicht*. Die Frage, ob dieses Gefühl sich zwischen das Bewegungsgefühl und die wirkliche Handlung drängen kann, ob die Ausführung

der Handlung von diesem Gefühl abhängig ist, wäre in anderem Zusammenhang zu beantworten. Hier handelt es sich nur darum, festzustellen, daß der sogenannte *Wille* als Kraft ein mythologisches Abstraktum ist, in seinen einzelnen Erscheinungen jedoch nur ein Gefühl, also ein Gefühlseindruck, der sich von den spezifischen Sinneseindrücken eben nur durch seine Unbestimmtheit unterscheidet. Er ist eine besondere Art des sogenannten Gemeingefühles, sofern er sich nicht auf den unmittelbaren Zustand unseres Leibes bezieht, sondern auf unsere Erwartung vom künftigen Zustand. Unser Gemeingefühl läßt uns, wenn wir nichts dazu und nichts davon tun können, sagen: „Ich fühle mich wohl"; oder: „Ich fühle mich nicht wohl"; die Erwartung: „Ich werde mich danach wohl fühlen" oder: „Ich werde mich danach nicht wohl fühlen" drücken wir aus durch: *Ich will* oder *Ich will nicht.* Ich glaube nicht, daß ich noch etwas hinzufügen muß, um mir zugestehen zu lassen, daß diese Gefühle, die wir Erscheinungen unseres Willens zu nennen gewohnt sind, einzig und allein unserer Vorstellungswelt angehören. Schopenhauer also, der die Betrachtung der Welt als einer Vorstellung von den Engländern und Kant übernommen, die Betrachtung der Welt als Wille jedoch neu (freilich von Fichte beeinflußt)[1]) hinzugefügt hat, hätte als Inhalt seines Hauptwerkes richtiger angegeben, es handle von der Welt als unserer Vorstellung und von der Wichtigkeit der sogenannten Willenserscheinungen in dieser Vorstellungswelt. Das Wollen ist schon darum völlig ungeeignet zur Welterklärung oder Weltbeschreibung, weil es der unklaren und dunklen Gefühlswelt angehört und es doch sinnlos ist, die Begriffswelt durch die Gefühlswelt erhellen zu wollen, das Halbdunkel durch das Ganzdunkel.

In meiner Sprache hätte ich diese Analyse des Willensbegriffs kürzer so ausdrücken können: das *Wollen* gehört der verbalen Welt an, der Welt des Werdens, genauer der Welt des menschlichen Handelns; die Befriedigung und die Nichtbefriedigung eines Wollens gehört eigentlich der adjektivischen Welt an, der Welt der Erfahrung; der *Wille* gehört der substantivischen oder der mythologischen Welt an, kann nur dann, wenn man diese mythologische Welt (aber ohne es klar ausdrücken zu können) mit einer mystischen Welt gleichsetzt, der Welt des *Seins* zugerechnet werden. Und es geht nicht an, das Willens*gefühl* der adjektivischen und das *Wollen* der verbalen Sprache erklären zu wollen durch den *Willen*, der allein der substantivischen Sprache angehört. Ich glaube nur nicht, daß Schopenhauer an so etwas dachte, als er den *Willen* zum einzig Realen

[1]) Gwinner hat durch Vergleichung der von Schopenhauer gelesenen und angestrichenen Exemplare von Fichtes späteren Schriften die Beeinflussung nachgewiesen; schon Herbart hatte sie vermutet. Aber es bleibt doch der Unterschied bestehen zwischen hingeworfenen Ideen und ihrer folgenreichen Durcharbeitung.

machte. (Vgl. die Art. *adjektivische*, *substantivische* und *verbale Welt.*)

V.

Ich werde nun an einzelnen Punkten zu zeigen suchen, welche Konfusion Schopenhauer dadurch angerichtet hat, daß er unser erkennendes Organ in Verstand und Vernunft gespalten, und dadurch, daß er die zu erkennende Welt in Vorstellung und Wille auseinandergelegt hat.

In seiner Abhandlung über die vierfache Wurzel des zureichenden Grundes hat Schopenhauer eine umfassende Erkenntnistheorie zu geben gesucht. Die Erkenntnis der Welt besteht nach allgemeinem Sprachgebrauch darin, daß wir für alles, was ist, den Grund suchen, warum es sei. Mit dieser Frage steht der Mensch der Welt gegenüber, das Subjekt dem Objekt. Schopenhauer lehrt — und ist da in Übereinstimmung mit schlechten Sprachgewohnheiten — vier Klassen des Begriffes *Grund*: die Ursache des Geschehens, den Grund einer Einsicht, die Grundlage geometrischer Verhältnisse und das Motiv des Handelns. Wir haben den mathematischen Begriff des Seinsgrundes eben erst ausgeschieden und haben die Motive als gewöhnliche Ursachen erkannt. Danach bleiben nur zwei Klassen übrig: die Ursachen des Geschehens oder Werdens und die Gründe des Erkennens; der uralte Unterschied zwischen wirkenden Ursachen und Erkenntnisgründen. Nach Schopenhauer ist *der* Verstand der Statthalter der ersten Provinz, *die* Vernunft die Statthalterin der zweiten. Und über die Verschiedenheit der beiden Geschlechter ließen sich ebenso billig wie geistreich anmutige Bemerkungen machen, die sogar Schopenhauer nicht ganz verschmäht hat. Er hat vor der Sprache eine so hohe Achtung, daß er selbst aus ihren Schnörkeln noch zu lernen sucht.

Halten wir einstweilen Schopenhauers Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft fest. Ihm ist *Verstand* die Geistesfähigkeit, die Wirkungen auf ihre Ursachen bezieht, die also sowohl die ewige Kette zwischen Ursachen und Wirkungen in der Außenwelt begreift als auch diese selbe Außenwelt überhaupt erst aus ihren Wirkungen auf unsere Sinnesorgane errät; ihm ist, mit einem Wort, der Verstand das Organ für die wirkliche Welt. Es ist klar, daß nach dieser Definition jedes Tier, auch das niedrigste, einen in seiner Art vollkommenen Verstand besitzen muß. Die Qualle hat Verstand genug, um die Außenwelt nach ihrem Interesse zu begreifen und sich so als Subjekt dem Objekt gegenüber zu erkennen, wenn auch schwerlich mit dem Bewußtsein und der Gewohnheit, so schöne philosophische Ausdrücke zu gebrauchen. Die Qualle ist aber egoistisch genug, ihren Verstand über dieses Verhältnis nicht hinausschweifen zu lassen. Das Verhältnis der Objekte zueinander interessiert sie nicht; sie hat die Verdunstung des Wassers in der Sonnenwärme nicht studiert und darum auch die Dampfmaschine nicht erfunden. Sie fällt weder kausale

Urteile noch begreift sie das Gesetz der Kausalität.

Schopenhauer selbst besteht wiederholt darauf, daß auch dies Begreifen von Ursache und Wirkung *zwischen* den Objekten der Außenwelt zu den Arbeiten des Verstandes gehöre. Es entspricht ganz dieser Auffassung, wenn er so große Entdeckungen wie die der Gravitation durch Hooke (Sch. haßt Newton und verteidigt darum heftig Hookes Priorität) und die des Sauerstoffes durch Lavoisier diesem Verstand zuschreibt, der sich vom tierischen Verstand nur dem Grade nach unterscheide. Schopenhauer kommt der Wahrheit nah genug, wenn er an dieser Stelle solche Entdeckungen unmittelbare Einfälle nennt, während die Schlußfolgerungen, die zu den Formulierungen solcher Entdeckungen führen, der Vernunft nur gestatten sollen, die Entdeckung anderen Leuten deutlich zu machen. Wenn in meiner Sprachkritik gelehrt wird, daß jeder Fortschritt in der Welterkenntnis nur von Beobachtungen herkomme, daß alle Sprache aber nur den Zweck der Erinnerung und Mitteilung habe, so dürfte damit Ähnliches gesagt sein. Nur verzichte ich dabei auf die beiden Gottheiten Verstand und Vernunft und erfahre vielleicht nebenbei, was die allverehrte menschliche *Vernunft* eigentlich sei, nämlich nicht mehr und nicht weniger als die arme menschliche *Sprache*. Nach Schopenhauer entsteht statt der Wirklichkeit der bloße Schein, wenn der Verstand sich irrt, statt der Wahrheit der Irrtum, wenn die Vernunft sich irrt. Wir erfahren aus unserer Kritik der Logik, was es mit der Wahrheit auf sich habe: wahr ist, was dem Sprachgebrauch nicht widerspricht; die Wahrheit besitzt, wer seine Muttersprache mit gutem Gedächtnis richtig anwendet. Schopenhauer brauchte nur mit einem festen Schritt aus seinem metaphysischen Nebel herauszutreten, um die Identität seiner Vernunft und unserer Sprache zu erkennen. Er sagt, die Vernunft bringe ihre wichtigsten Leistungen durch Hilfe der Sprache allein zustande: Kultur und Staat, Wissenschaft und Religionen, Denken und Dichten. Was mag da die Vernunft selbst, also das Denkorgan, für ein merkwürdiges Werkzeug sein, wenn sie ihre einzige Leistung, das *Denken* eben, durch die Sprache allein zustande bringen kann? Ist die Sprache etwa nur ein Hilfswerkzeug des Werkzeuges Vernunft? Oder sollte die Vernunft hinter der Sprache am Ende nur der Gott sein, der hinter dem Donner steckt? (Vgl. Art. *Wahrheit.*)

Wenn in der „Jungfrau von Orleans" der Donner sich gegen Johanna ausspricht und der Pöbel mit dem Hof und dem Erzbischof aus dem Donner die Sprache eines Gottes vernimmt, so nennen wir das Aberglauben; der Dichter behandelt den Aberglauben als poetisches Motiv. Wollte aber ein Philosoph unter den Zuhörern nun gar auseinandersetzen, der Donner sei ein mangelhaftes Werkzeug Gottes, Gott habe seine Gedanken deshalb nicht klar genug aussprechen können, so werden wir wohl endlich ungeduldig werden. So

aber scheint mir Schopenhauer zu spekulieren, wenn er, nicht gar weit von der richtigen Beobachtung, zugibt, die Sprache, als das unentbehrlichste Mittel des Denkens, sei doch zugleich ein beschwerendes und hinderndes Mittel, „weil sie den unendlich nuanzierten, beweglichen und modifikabeln Gedanken in gewisse feste, stehende Formen zwinge und, indem sie ihn fixiere, ihn zugleich fessele". Hätte Schopenhauer diese Spur mit seinem überlegenen Scharfsinn und seiner weit höheren Fähigkeit abstrakten Denkens weiter verfolgt: ich hätte mein Buch ungeschrieben lassen können. Aber Schopenhauer glaubt nun einmal an die Vernunft als einen Gott und an die Sprache als ihren Propheten. Das Hindernis, das er in der Mangelhaftigkeit der menschlichen Sprache deutlich sieht, werde durch die Erlernung mehrerer Sprachen zum Teil beseitigt, sagt er. Ganz richtig, denn die Inhalte der entsprechenden Worte verschiedener Sprachen decken sich niemals vollständig und so besitzt, wer mehrere Sprachen genau kennt, vielleicht mehr Gedanken oder Begriffe als einer, der nur eine spricht. So aber faßt Schopenhauer die Sache nicht auf. Der gespenstische Gedanke seiner mythologischen Vernunft soll beim Sprachenlernen aus einer Form in die andere gegossen werden, in jeder seine Gestalt etwas verändern (welche Gestalt?) und sich mehr und mehr von jeglicher Form und Hülle ablösen, wodurch sein selbsteigenes Wesen deutlicher ins Bewußtsein trete und er auch seine ursprüngliche Modifikabilität wiedererhalte. Schopenhauer verrät nicht, in welcher unbekannten Sprache ihm dieses Gedankengespenst seine abenteuerliche Biographie mitgeteilt habe. Eine Marotte ist es dabei, zu glauben, daß seine geliebten alten Sprachen für die Mitteilung solcher Gedanken geeigneter gewesen seien als unsere modernen Patois, wie er hübsch grob sagt. Schade daß die Meister der alten Sprachen ihr Werkzeug so schlecht benutzt haben, daß Aristoteles ein Ignorant war im Verhältnis zu unseren Schullehrern und Cicero ein Schwätzer in jedem Vergleich. Hätte Schopenhauer nicht den Gott hinter dem Donner gesucht, nicht die Vernunft hinter der Sprache, er hätte auch nicht von Nachteilen der Vernunft reden können, wo es sich nur um die Mängel der menschlichen Sprache handelt. So führt er drolligerweise als einen Nachteil der Vernunft die Möglichkeit des Wahnsinnes auf; mit demselben Recht könnte man es einen Nachteil des Reichtumes nennen, daß man ihn verlieren könne.

VI.

Und nun wollen wir endlich sehen, durch welchen Gedankengang Schopenhauer dahin gelangt, das Geheimnis der Welt mit dem Wort *Wille* zu erklären. Wir haben gesehen, daß der *Wille*, ein uns sprachlich so überaus vertrauter, sachlich dagegen so überaus unbekannter Begriff, nichts anderes ist als eine dunkle Gefühlsvorstellung, vor allem also nur eine Vorstellung, und zwar

eine solche, bei der wir niemals bis zu einer deutlichen Anschauung, zu einem spezifischen Sinneseindruck vordringen oder zurückgehen können. Wir haben gesehen, daß für unsere Weltanschauung der Wille nur Erscheinung ist, nur ein Scheinwesen, das selbst der Erklärung bedarf und darum noch schlechter als andere Begriffe geeignet sein dürfte, irgend etwas in der Welt zu erklären, geschweige denn das Weltganze selbst. Wir werden nun erfahren, wie Schopenhauer, wenn er beim Wort genommen wird, bekennen muß, daß auch für ihn der Wille nur ein Begriff war neben anderen Begriffen, eine leere Worthülse, die er noch dazu für elastischer hielt, als die Elastizität der Sprache gestattet. Sein ganzer Gedankengang ähnelt einem Taschenspielerkunststück; doch soll ihm das nicht zum Vorwurf gereichen, denn wer das Wesen der Sprache durchschaut hat, wird in jedem philosophischen Gedankengang, ja, vielleicht in jedem Versuch des Menschen, seine eigene Anschauung einem anderen einzureden, das versteckte und fast immer unbewußte Taschenspielerkunststück erblicken: es werden zwei Gegenstände, die nur ähnlich sind, miteinander vertauscht, es wird ein Wort in ähnlichen Bedeutungen wiederholt, als ob die Bedeutungen identisch wären. Eine kritische Geschichte der Philosophie von diesem Gesichtspunkt aus wäre das furchtbarste und verzweifeltste Werk, dessen das menschliche Gehirn fähig wäre.

Schopenhauer weiß besser als irgend ein anderer vor ihm, daß der menschliche Leib für den menschlichen Geist ein Objekt der Außenwelt ist, von dem der Geist auf demselben Wege Kenntnis erhält wie von anderen Objekten, durch die Sinnesorgane nämlich. Er weiß aber auch die banale Wahrheit, daß uns, jedem Individuum für sich, der eigene Leib außerdem doch noch in anderer Weise bekannt ist. Es ist einerlei, ob wir diese andere Weise das Selbstbewußtsein nennen, ob wir es — wie ich versucht habe — auf das unbewußte Gedächtnis des eigenen Organismus zurückführen oder ob wir diese intimere Kenntnis des eigenen Leibes an die Gefühlswerte knüpfen, die wir bei jeder von außen kommenden Wahrnehmung und bei jeder nach außen gehenden Handlung unseres Leibes schwächer oder stärker mitempfinden. Die Gefühlswerte bei Wahrnehmungen oder Sinneseindrücken kennt Schopenhauer nicht oder will sie nicht kennen, um die anderen Gefühlswerte, die Begleiterscheinungen der Handlungen, zum Schwungbrett für seinen Sprung in die Metaphysik zu benützen. Dabei täuscht er sich zum erstenmal, da er nicht nur ähnliche Bedeutungen gleicher Worte vertauscht, sondern ganz keck weit entlegene Begriffe oder Worte verwechselt.

Was unser Selbstbewußtsein von der Kenntnis der Außenwelt nämlich so von Grund aus trennt, ist der entscheidende Umstand, daß wir uns bei der Wahrnehmung der Außenwelt als passiv fühlen, als das passive Endglied der Verkettung von Ursache und Wirkung, daß wir uns

dagegen, sobald wir handeln, als aktives Zwischenglied in dieser selben Kette fühlen. Es war nun ein genialer Gedanke Schopenhauers (auf Fichte als auf den Anreger ist schon hingewiesen worden, noch nicht in gebührender Weise auf Reinhold) auf dieses Gefühl der Aktivität, auf dieses Selbstbewußtsein, auf dieses Wertgefühl hinzuweisen als auf eine Tatsache, auf welche die philosophische Welterkenntnis niemals genügend Rücksicht genommen hatte. Vor ihm hatte Kant die Anstrengungen der letzten Jahrhunderte in das resignierte Ergebnis zusammengefaßt, daß alle wahrgenommene Welt nur eine Erscheinung für uns sei, *für uns* wohlgemerkt, daß die wirkliche Welt aber, die der Dinge *für sich* (nicht für uns), das sogenannte Ding-an-sich, dem menschlichen Geist ewig unnahbar bleiben werde. Hätte ein revolutionärer Geist wie Schopenhauer seinen genialen Einfall bescheidentlich ausdrücken wollen und können, er hätte ihn ungefähr so formulieren müssen: Locke hatte eine Kritik der Sinnesorgane geschrieben (daß es zugleich der Anfang einer Kritik der Sprache war, konnte Schopenhauer noch nicht sehen); Kant versuchte über diese Leistung dadurch hinauszugelangen, daß er eine Kritik der Gehirntätigkeit unternahm, die er denn auch die Kritik der Vernunft nannte; aber Kant begnügte sich damit, die Wahrnehmungen der Sinnesorgane und die in der Vernunft bereitstehenden Vorstellungen zu unterscheiden, er traf die Kritik der Vorstellung tiefer und feiner, aber er sah im wesentlichen nichts anderes als Vorstellungen; wenn man Kants Leistung, wie es wohl geschehen darf, nur als eine Vertiefung der Psychologie auffaßt, so kann man sagen, daß Kant das bewußte Denken allein untersuchte; Schopenhauer dagegen (und das ist sein neuer Einfall) bemerkte die außerordentliche Wichtigkeit der Vorstellungen, die nicht aus unseren Sinneswahrnehmungen hervorgehen, und wurde so der Begründer einer Philosophie des Unbewußten. Sein genialer Einfall ist weit fruchtbarer als der des Descartes; Descartes rief eines Tages in heller Verzweiflung aus, er wisse nicht gewiß, was er denke; er wisse gewiß nur, daß er denke; darauf setzten die Engländer und Kant die noch traurigere Resignation, daß all unser Denken uns nur einen Schein der vorausgesetzten Wirklichkeit biete; und nun setzte Schopenhauer seinen Trumpf darauf. Hatte Descartes gerufen: „Ich denke, also bin ich“, so antwortete Schopenhauer jetzt: „Ich denke nicht nur, ich bin auch“; was ich denke, ist bloße Vorstellung; was ich bin, ist Wirklichkeit.

Und jetzt bitte ich um ein wenig Aufmerksamkeit. Schopenhauer hatte recht. Mein Selbstbewußtsein, der Gefühlswert meiner Wahrnehmungen und Handlungen, mein Lebensgefühl geben mir allerdings einen Zipfel der Wirklichkeitswelt in die Hand, der meinem bloßen Denken unzugänglich war. Die gesamte gedachte Welt ist unkontrollierbare Erscheinung, deren reale Grundlage, deren Ding-an-sich wir nicht annähernd zu fassen oder zu

ahnen vermögen. Ein einziges Objekt ist uns von zwei Seiten bekannt: unser Ich. Wir kennen es wie alle anderen Dinge der Welt als eine Erscheinung zwischen anderen Erscheinungen, als ein Objekt zwischen anderen Objekten; daneben aber kennen wir es auch von seiner anderen Seite, von inwendig, als Ding-an-sich. Wir sind es ja selbst. Dürfen wir aber im Ernst sagen, daß wir es von inwendig kennen? Was man so kennen nennt. Wir kennen eben nichts als das, was wir durch unsere Sinne kennen. Die sogenannte Kenntnis unseres Ich, die inwendige Kenntnis, ist aber nicht durch die Sinne vermittelt, ist nur ein dumpfes Gefühl der Lebensförderung oder Lebensstörung, ist also nicht das, was wir sonst immer mit dem Worte *Kenntnis* zu bezeichnen pflegen, ist keine Vermehrung unseres Wissens, ist eben nur ein Gefühl. Der Einfall Schopenhauers hat also keinen größeren Wert als den, ein vortreffliches Beispiel zu sein — das einzig mögliche Beispiel übrigens — für den Wert, den die Objekte (die Erscheinungen für uns) sich selbst beilegen. Schopenhauers Betonung dieses Gefühles ist das einzig mögliche Beispiel dafür, was die Erscheinungen auf die Frage antworten würden: Wofür haltet ihr euch selbst? Es ist für uns, die wir tiefer hineinblicken, ein bedenklicher Nebenumstand, daß es nur für die Welt der Erscheinungen eine Sprache gibt, daß also das Ding-an-sich gar nicht anders antworten kann, als indem es unaufhörlich stammelt: Ich, ich, ich.

So wäre denn der Einfall dankenswert, auf unser Lebensgefühl als auf etwas hinzuweisen, das in unserem Gehirne noch außer den Sinneseindrücken und den aus ihnen addierten Kenntnissen zu finden sei; und es lag nahe, ihn, wie üblich, metaphorisch zu benützen. Hinter unserem eigenen Leib, den wir mit unseren Augen, Händen usw. als ein Objekt unter Objekten wahrnehmen, steckt das Lebensgefühl des Individuums: so mag hinter allen Objekten auch etwas stecken. Nur läßt es sich nicht ausdrücken. Ich gehöre zu der Welt der Erscheinungen; außerdem bin ich aber — und zwar weiß ich das von mir einzig und allein — auch ein Ding-an-sich, ein Ding für mich. Also heraus mit der Sprache! Was bin ich als Ding-an-sich, als Ding für mich? Ich, ich, ich! Ich bin ich! Über diese blödsinnige Tautologie, über dieses Lallen gelangt die Sprache nicht hinaus.

Schopenhauer aber versuchte die Sprache zu zwingen, indem er zunächst das Gefühl unserer Aktivität mit dem Willen gleichsetzte, unsere Handlungen mit den einzelnen Willensakten, um das vorhin abgelehnte Wort mit Schopenhauer wieder zu gebrauchen. Ohne einige Konfusion in den Begriffen konnte das natürlich nicht abgehen; und in diese Konfusionen will ich an einem entscheidenden Punkt Ordnung zu bringen suchen.

Wenn irgend eine Wahrnehmung für mich das Motiv zu einer Handlung wird, wenn, um das alltäglichste Beispiel zu gebrauchen, der Anblick

von Eßwaren oder die gehörte Bezeichnung eines Nahrungsmittels für mich ein Motiv zum Essen wird, so liegt zwischen der Wahrnehmung und meiner Handlung der *Wille*, diese Handlung auszuführen. Selbst wenn ich mir des Zeitunterschiedes nicht bewußt bin, selbst wenn der Wille nur als Begleiterscheinung meiner Handlung empfunden wird, selbst dann werde ich voraussetzen, daß der Wille der Handlung vorausgegangen sei. Feuere ich ein Gewehr ab, so verläßt die Kugel mit lautem Knall den Lauf in demselben Augenblick, wo der Hahn aufschlägt; und doch bin ich wissenschaftlich davon überzeugt, daß der Stoß auf die Zündmasse deren Entzündung vorangegangen sein müsse, diese wieder dem Verbrennen des Pulvers usw. Was zeitlich voneinander verschieden ist, kann aber schon darum nicht identisch sein. Schopenhauers Gleichstellung von Handlung und Willensakt ist darum von vornherein abzulehnen. Er sagt: „Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv unbekannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältnis der Ursache und Wirkung; sondern sie sind eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand.“ Das ist wenigstens deutlich. Der Wille soll nicht, wie die naive Empfindung — das heißt doch so viel wie der allgemeine Sprachgebrauch — besagt, eine Ursache unserer Handlung sein, sondern die Handlung selbst, *von innen gesehen*. Das hat freilich nur dann einen Sinn, wenn es in unserer Welterkenntnis noch etwas anderes gibt als Vorstellungen; dann ist eben der Wille dieses Andere und Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung ist legitimiert. Er legt also — wie eben wohl philosophische Systeme entstehen müssen — sein System vorher in die Worte hinein, um es nachher mit logischen Schlüssen herauszulocken. Ist aber der Wille eine Vorstellung, wie wir es erklärt haben, so kann er in der Wirklichkeitswelt nur entweder ein Glied in der Kette der Kausalität sein oder er ist eine Scheinvorstellung. Entweder wir bezeichnen mit dem Worte Wille die uns sonst unzugängliche und nur durch das Gefühl wahrgenommene, physiologisch durchaus noch nicht zu erklärende Gehirnveränderung, die ein Zwischenglied ist in der Kette zwischen Ursache und Wirkung, insbesondere zwischen Motiv und Handlung, oder aber wir bezeichnen mit dem Wort Wille gar nichts. Der Zeitunterschied zwischen Wille und Handlung zeugt dafür, daß dem Willen irgend etwas in der Wirklichkeitswelt entsprechen müsse; und der Sprachgebrauch meint auch etwas Wirkliches bei dem Begriff *Freiheit des Willens*, ob man nun die Freiheit des Willens lehrt, wo dann der Wille eine höchst mächtige Gottheit wäre, oder die Unfreiheit des Willens, wo dann der Wille als ein Glied in die Kette der Notwendigkeit eingefügt ist. Schopenhauer jedoch muß jeden Unterschied zwischen Handlung und Wille austilgen, muß

den Willen und die Willensakte aus der Kette von Ursache und Wirkung hinausweisen, also aus der Wirklichkeitswelt, um dann in einer neuen Mythologie denselben Willen zum Allerwirklichsten machen zu können, zu seinem obersten Gott. Es geschieht, was in der Geschichte der Philosophie jedesmal geschehen muß, wenn ein positives System aufgestellt wird. Es wird ein Wort der Bedeutung entkleidet, die es im Sprachgebrauch hat; anstatt darauf das Wort als eine leere Hülse fallen zu lassen, wird irgend einer der obdachlos gewordenen höchsten Begriffe hineingestopft und schließlich das alte Wort in seiner neuen Bedeutung wieder in Gebrauch genommen, als ob die Sprache sich um den Sinn ihrer Worte nicht zu kümmern hätte. Der alte Sprachgebrauch besagte, daß das Wort Wille die Vorstellung von einem Gefühl bedeute, das unseren Handlungen häufig vorauszugehen pflegt. Schopenhauer lehnt diese Bedeutung ab; der Wille sei keine Vorstellung, der Wille sei die Handlung, von innen gesehen; statt aber das Wort Wille deshalb aus seinem Wörterbuch zu streichen, schließt er ungefähr so: Wir suchen seit Kant etwas, das nicht Vorstellung ist; der Wille ist keine Vorstellung; und weil die ganze übrige Welt nur unsere Vorstellung ist und als solche ein Rätsel, darum ist der Wille des Rätsels Lösung. Und an dieser Stelle, da er den Willen als den Schlüssel des Weltgeheimnisses entdeckt zu haben glaubt, verrät er uns, die wir dem Wert der Worte mißtrauen, ein schlechtes Sprachgewissen, wenn er erklärt: das Individuum würde das Wesen seiner Handlungen ebenso wie das Wesen unorganischer Objekte eine Qualität, eine Kraft, einen Charakter oder ähnlich nennen, wäre dem Individuum nicht dadurch, daß es zugleich Objekt und Subjekt ist, das Wort des Rätsels gegeben; „und dieses Wort heißt Wille". Man halte dieses Zitat für keine Schikane. Schopenhauer hat zur Erklärung der Wirklichkeitswelt in der Tat nur ein Wort zur Verfügung; oder vielmehr weniger als ein Wort: denn nachdem er dem Wort *Wille* seinen sprachgebräuchlichen Inhalt genommen hat, bleibt doch nichts als der leere Wortschall übrig, ein Geräusch, ein tönender Lufthauch.

Schopenhauer ist aber ein ehrlicher Mann. Weil er selbst an seinen Gott, den Willen, glaubt, vergißt er die Begriffsfälschung, die er vorgenommen hat, und spricht wenige Seiten später ganz vertrauensvoll davon, daß dieser Wille uns alle wünschenswerten Aufschlüsse über das Ding-an-sich gebe. Wie der robuste Himmels- und Auferstehungsglaube der Urchristen auf die religiöse Verzweiflung des Altertums folgte, ganz ebenso selbstsicher und triumphierend folgt Schopenhauers Willensglaube auf Kants Resignation. Man muß nicht glauben, daß sich philosophische Überzeugungen gar so sehr von Mythologien unterscheiden; nur daß die Schwierigkeit des Jargons die philosophischen Sekten sich nicht so weit ausbreiten läßt.

VII.

Der Kampf gegen das Wortgespenst des Schopenhauerschen Willens wäre überflüssig, wenn das Paradoxon, die Welt sei Wille, ohne Folgen geblieben wäre. Das Paradoxon aber, das vor Schopenhauer gelegentlich und flüchtig schon von Augustinus, von Scotus Erigena und von Duns Scotus ausgesprochen war, das durch Schopenhauer wie ein schlechtes Wortspiel zu Tode gehetzt worden ist, wurde nach Schopenhauers Tode von den deutschen Philosophieprofessoren in ein sauberes System gebracht, von Paulsen nach dem Vorgang von Tönnies hübsch und lateinisch *Voluntarismus* getauft, und von Wundt gründlich und unfein mit einigem gesunden Menschenverstand und mit der sogenannten empirischen Psychologie versöhnt. Der persönliche Reiz von Schopenhauers Darstellung ging dabei verloren, aller Zusammenhang mit einer großzügigen Weltanschauung und die Originalität, welche die Gewaltsamkeit des Wortgebrauchs erträglich machte; dafür erhalten wir bei Wundt einen schmutzfarbigen Mischmasch von Abstraktionen, eine Logik, die schließlich *voluntas* und *intelligentia* gleichsetzt, und für Leser, die es so verstehen wollen, den lieben Gott für den höchstwollenden und höchstintelligenten Weltwillen erklärt. Es wäre ungerecht, Schopenhauer für einen solchen cant verantwortlich zu machen; doch historisch geht der heutige *Voluntarismus* auf das Paradoxon Schopenhauers zurück, und darum ist es noch in dieser Stunde nicht zu spät, lebhafte Kritik zu üben an Schopenhauers Lehre vom *Primat des Willens*. Vom Primat des Willens spricht nämlich gegenwärtig fast jeder Handbüchler der Psychologie so geläufig, als ob Schopenhauer in seiner berühmten Diatribe (W. a. W. u. V. II. Kap. 19) diesen Primat für alle Zeiten bewiesen hätte. Ich aber will zeigen, mit immer bescheidener Beschränkung auf eine Kritik der Worte, daß Schopenhauer bei beiden Substantiven des Titels „Vom Primat des Willens" sich etwas klar Mitteilbares nicht vorgestellt hat.

Der gebildete Leser wundert sich. Der gebildete Leser weiß ganz genau, was der Primat ist: das lateinische Wort *primatus* mit dem richtigen deutschen Artikel, wodurch sich das Wort von *das* Primat der Halbgebildeten unterscheidet. Und soll man den Primat durch Lehnübersetzung übertragen, so setzt man dafür: die erste Stelle (primus locus), den ersten Rang, den Vorrang. Im lateinischen Wörterbuch finde ich nur zwei recht interessante alte Anwendungen des Worts: für das Erstgeburtsrecht und für den Sieg eines Rennpferdes. Das darf uns nicht stören; Worte haben ihre Geschichte. Der Primat, wenn vom Willen die Rede ist, soll bedeuten, daß der Wille seine Stelle vor dem Intellekt einzunehmen habe. Die erste Stelle der Zeit nach oder dem Werte nach? Und wenn dem Werte nach: ist der Wille das erste in der logischen Rangordnung oder in der Rangordnung der Vornehmheit? Und wenn nach der Rangordnung der Vornehmheit: ist der Wille das erste

nach menschlichem Werturteil oder nach einer übermenschlichen metaphysischen Bewertung? Schopenhauer entscheidet sich überall da, wo er den Primat des Willens zum Grundcharakter seiner Philosophie macht, für die letzte Annahme. Aber alle andern Bedeutungen des Wortes Primat spielen verwirrend und unklar in seine Darstellung hinein. Den zeitlichen Primat, den der moderne darwinistische Voluntarismus lehrt, scheint Schopenhauer abzulehnen; da er gegen den Lamarckismus (Darwins grundlegendes Buch erschien erst kurz vor seinem Tode) Front macht und die Unveränderlichkeit der Arten, als platonischer Ideen, behauptet und weil er in seiner Metaphysik seinem Willen, also dem metaphysischen Willen, die Verstandesanschauungen von Raum und Zeit abspricht, so könnte er darauf bestehen, daß er einen zeitlichen Primat nicht gemeint habe. Aber Schopenhauers Wille objektiviert sich doch nacheinander im Unorganischen, in der Pflanze und im Tier; nacheinander, wenn nicht alle unsere Vorstellungen von einem Werden unseres Planeten in Trümmer gehen sollen. Im Kap. 24 des 2. Bandes der W. a. W. u. V. (S. 355) läßt er den Willen sich in Amerika, der alten Welt und in Australien verschieden objektivieren. „Auf der der jetzigen Erdoberfläche zunächst vorhergegangenen war es stellenweise bereits zu Affen, jedoch nicht bis zum Menschen gekommen.“ Es ist also nichts mit der Zeitlosigkeit des Willens, der Primat ist gelegentlich auch zeitlich.

Dann wird der Primat logisch genommen, wenn der Wille um seiner Einfachheit willen gepriesen wird. Der Wille wird ferner an unzähligen Stellen als das Vornehmere im Menschen gepriesen und endlich und bekanntlich ergibt sich der Primat des Willens daraus, daß der metaphysische Wille das *ἐν και παν* ist, das Ding-an-sich, die Welt selbst. Der Thronfolger Kants hat so nicht verschmäht, das unerkennbare Ding-an-sich ganz genau zu kennen, zu beschreiben und zu schildern. Wenn das Ding-an-sich der Wille ist, dann gebührt diesem Willen allerdings jeder Primat, jeder Vortritt: der zeitliche, der logische, der menschliche und der übermenschliche. Wenn Schopenhauer mit diesem Willen als Welt nur eine klare und mitteilbare Vorstellung verbindet, dann mag es sogar nicht sonderlich darauf ankommen, ob die Zuteilung des Primats sprachlich unsauber ist oder nicht. Ich muß aber sagen, daß Schopenhauer mit dem Worte *Wille*, also mit dem wichtigsten Worte seines Gedankensystems, gespielt hat wie ein Virtuose. In Kap. 28 des 2. Bandes von W. a. W. u.V. (S. 398) spricht er vom Willen zum Leben und sagt da: „Eine solche Charakteristik ist darum möglich, weil wir als das innere Wesen der Welt etwas durchaus Wirkliches und empirisch Gegebenes erkannt haben. Hingegen schon die Benennung *Weltseele*, wodurch manche jenes innere Wesen bezeichnet haben, gibt statt desselben ein bloßes ens rationis: denn *Seele* besagt eine individuelle Ein-

heit des Bewußtseins, die offenbar jenem Wesen nicht zukommt, und überhaupt ist der Begriff *Seele,* weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animalischen Organismus hypostasiert, nicht zu rechtfertigen, also nicht zu gebrauchen. Das Wort sollte nie anders als in tropischer Bedeutung angewendet werden: denn es ist keineswegs so unverfänglich, wie ψυχή oder *anima*, als welche *Atem* bedeuten." Silbe für Silbe ließe sich diese berechtigte Polemik Schopenhauers gegen die Benennung Weltwille oder *Wille* kehren. Auch Wille ist ein ens rationis, ist die Vorstellung von einer Erscheinung. Auch Schopenhauers Wille hypostasiert ein Erkennen und ein Fühlen in unzertrennlicher Verbindung, unabhängig vom animalischen Organismus: „das Wort sollte nie anders als in tropischer Bedeutung angewendet werden."

Also will ich die behauptete Vieldeutigkeit auch des zweiten Substantivs, die Vieldeutigkeit des Willensbegriffs, bei Schopenhauer selbst nachweisen und dazu etwas weiter ausholen, damit der Gegensatz zwischen meiner Lehre und der Schopenhauers dem Leser deutlich und mir wieder bewußt werde. Sonst könnte ich der Kritik selbst eines Schopenhauer überdrüssig werden.

Schopenhauer fand den Willen genau an der Stelle, wo alle sehnsüchtigen oder modernen Philosophen das Wesen, den innersten Kern des Menschen gesucht und gefunden hatten: im Ichgefühl. Ich habe vorhin schon gezeigt, daß Schopenhauer dem Descarteschen „Ich denke, also bin ich" entgegengehalten hatte: „Ich denke nicht nur, ich bin auch." Das war in meinem Ausdruck schon fast ein Kompromiß mit dem Wundtschen Voluntarismus. Im Geiste Schopenhauers hätte ich besser gesagt: „Ich denke, aber ich muß vorher gewollt haben." Nicht nur individuell und aktuell denken gewollt, sondern auch überhaupt leben gewollt. Also noch strenger im Sinne Schopenhauers: volo ergo sum.

Lange nach Descartes hatte Kant, hart wie der Hammer einer Hammermühle, der nicht mehr von einer menschlichen Faust regiert wird, die Lehre von der Phänomenalität der Sinnenwelt hingestellt, die ehrlich gefundenen Bausteine der Engländer zu einem Monument aere perennius getürmt. Alle Physik nur ein Blendwerk des Gehirns, für Metaphysik kein Raum. Der Kant dieser zehn Jahre war wohl der härteste Mensch, der je gelebt hat. Dann kam die Sehnsucht über ihn, für sich oder seine Mitmenschen die Moral zu retten, und er suchte in seiner Metaphysik der Sitten nach dem *eigentlichen Selbst* des Menschen; auch er fand, was er suchte: das eigentliche Selbst war der Wille, d. h. der gute Wille, der von der Kausalität einer guten Intelligenz gelenkte Wille. Alle Voraussetzungen von Schopenhauers Willensmetaphysik sind schon in dieser Sehnsucht Kants (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, III. Abschn.) vorgebildet.

Die ersten Apostel Kants, die

durch ihren Ehrgeiz zu seinen ersten Kritikern wurden, übernahmen seine Sehnsucht sicherer als seine harte Kraft. Reinhold und Salomon Maimon suchten das eigentliche Selbst schon im Ich; mit ungleich stärkerem Persönlichkeitsgefühl schlug Fichte diesem seinem eigentlichen Selbst auf die Brust und gründete auf das Ich seine Metaphysik. Schopenhauer mit seinem überlegenen Abstraktionsvermögen, mit seiner unerhörten abstrakten Gestaltungskraft hörte da aber immer nur die blödsinnig lallende Tautologie Ich, Ich, Ich heraus und wollte mit aller Gewalt etwas, was menschliche Erkenntnis nicht vermag: aus der Tautologie heraus. Und so machte er die gelegentliche Wortfolge Kants, das eigentliche Selbst sei der Wille, zum Angelpunkte eines Gedankensystems und wurde zum Sklaven seines Systems. Das Ding-an-sich ist der Wille; aber nicht mehr der *gute* Wille unter der Kausalität des guten Intellekts, sondern ein *blinder* Wille, der in andern Gedankensystemen gar nicht mehr Wille heißt, sondern Trieb, Streben, Strebungen, tendences, appetits. Gleich im Anfang seines Kapitels vom Primat des Willens (S. 225) häuft Schopenhauer die Synonyme: streben, wünschen, fliehen, hoffen, fürchten, lieben, hassen, lauter Modifikationen des *Wollens:* „was, wenn es nach außen wirkt, sich als eigentlicher Willensakt darstellt.“ Alle glänzende Rhetorik und auch Sprachkraft Schopenhauers kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er vom individuellen und aktuellen Willensgefühl des Menschen ausgeht, daß es schon eine Metapher, ja die banalste Metapher der Gemeinsprache ist, wenn nun Schopenhauer den nicht aktuellen Willen des Menschen, den individuellen Charakter ebenfalls den *Willen* nennt. Diese Begriffsvertauschung ist für Schopenhauer überaus wichtig. Denn Charakter ist das Wesentliche im menschlichen Individuum, und es ist für einen systematischen Philosophen wirklich nur ein Kinderspiel, für „das Wesentliche“ oder vom Standpunkte des Betrachters Wichtige *das Wesen* zu setzen, d. h. das Logisch oder substantiell zugrunde Liegende. So wird der Wille, zuerst nur das begleitende Willensgefühl jeder aktuellen Äußerung, zum bleibenden primären Wesen, bald darauf zum zeitlos-zeitigenden Schöpfer Leibes und der Seele. Das wäre aber nur der menschliche, meinetwegen allgemein tierische Wille. Soll der Willensbegriff metaphysisch werden, Schöpfer der Welt, soll der Wille ganz und gar an Stelle des alten Judengottes treten, so muß eine neue und kühnere Begriffsmetapher helfen. Die Handlungen des Menschen, deren Begleitgefühl uns als Wille bekannt ist, sind Kraftäußerungen. Nennen wir also jede Kraftäußerung fortan den Willen, den Willen in der Natur. Wille ist jetzt auch die Lebenskraft im unbewußt animalischen Dasein, Wille die Lebenskraft in der Pflanze, Wille die Schwerkraft im Stein. Warum nicht? Die Metapher ist hübsch und anregend. Vergäße man nur nicht, daß es eine Metapher ist. Schopenhauer

vergißt es und glaubt triumphierend das Ding-an-sich entdeckt zu haben, weil er die vor aller Intelligenz wirkende Kraft im Steine Wille genannt hat. Es ist wirklich so, daß er diesen Begriff *metaphysisch* nennt, weil er ihn *metaphorisch* angewandt hat. Er hat in seinem eigentlichen Selbst, in seinem Ich etwas gefunden, was die Sprache mitunter den *Willen* nennt, und deshalb formt er sich eine neue Sprache, in der das Ding-an-sich der Wille heißt. Ich kenne mich von innen als den *Willen*, also ist die Welt *Wille*, abgesehen davon, daß sie *Vorstellung* ist.

Der Widerspruch in Schopenhauers Willensbegriff ist natürlich nicht unbemerkt geblieben; schon Herbart hatte darauf aufmerksam gemacht, daß Wille als Ding-an-sich kein Objekt sein könne und doch als die allervertrauteste Erscheinung eingeführt werde. Auch die Aufhebung des Universalwillens durch Verneinung des Privatwillens blieb ein ungelöstes Rätsel; noch wenige Wochen vor Schopenhauers Tode quälten ihn junge Verehrer, österreichische Kadetten, mit solchen Fragen.

Schopenhauer mußte, in die Enge getrieben, selbst zugeben, daß er den Willensbegriff metaphorisch ausgedehnt habe. In seinem Hauptwerk (Bd. II S. 204[3], S. 225) stehe allerdings „der Wille ist die Substanz des Menschen"; aber dabei stehe auch, daß dies „bildlich und gleichnisweise" zu verstehen sei.

Nichts törichter als einem Wortsysteme Widersprüche vorzuwerfen. Widerspruch gehört zum Sprechen. Nur in der Natur gibt es keinen Widerspruch; aber kein System des Denkens kann Natur sein, nicht einmal eine Klassifikation kann Natur sein. Man kann nicht sprechen ohne Widerspruch. Wenn aber ein Gedankensystem sich just durch die architektonische Schönheit seiner Fassade auszeichnet, und dann die Architektur, ja sogar der Sinn der Innenräume dem Sinne der Fassade widerspricht, dann ist es nicht mehr schülerhaft, dem Philosophen seine Widersprüche vorzuwerfen.

Schopenhauer hat in einem der Anfälle seiner begreiflichen Ruhmredigkeit seine Zersetzung des Ich in Wille und Intellekt mit der Zersetzung des Wassers durch Lavoisier verglichen. Ich neige zu einem Agnostizismus, der zugibt, nicht einmal das zu wissen, was Sauerstoff und was Wasserstoff eigentlich sei. Aber die Chemiker arbeiten doch mit beiden sogenannten Elementen ohne Widerspruch. Ganz anders steht es um die Elemente *Wille* und *Intellekt*. Der *Wille* wird frei genannt von den Formen der Erscheinung, von Raum und Zeit, von Vielheit, von den principiis individuationis. Doch diese schöne Beschreibung trifft nur auf die letzte Inkarnation des Willens zu, auf die metaphysische. Das einzelne Menschenindividuum ist mitsamt allen seinen Willensakten, die Schopenhauer darum streng vom Willen unterscheiden muß, nicht frei von Zeit und Raum. Ja, der Wille, der angeblich frei ist von den Formen der Erscheinung, ist nach Schopenhauer selbst so sehr nur Erschei-

nung, daß die Frage gar nicht zu beantworten ist, was er etwa sonst sein könnte. Das behauptet Schopenhauer von demselben Willen, den er sonst als bekannt voraussetzt, ja, in jedem dünnen Selbstbewußtsein noch vorgefunden haben will. Sodann lehrt Schopenhauer, der Satz vom Grunde oder die Kausalität sei auf den Willen nicht anwendbar, während doch seine ganze bewunderungswerte Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens auf die Motivation also auf eine Form der Kausalität aufgebaut ist. Natürlich hilft auch hier wieder die Unterscheidung des gemeinen Willens vom metaphysischen Willen. Der metaphysische Wille nimmt das Allerheiligste in die Hand wie irgend ein gemeiner Priester, und alle Welt hat auf die Kniee zu fallen. Die Wandlung vollzieht sich a tempo. Der gemeine Wille im Menschen, im Tier ist Wille zum Leben. Unzählige Male wird uns versichert: dem Willen sei das Leben absolut gewiß, weil der Wille gar nichts anderes sei als Wille zum Leben. Der Wille aber im fallenden Steine oder gar der Wille, der nach Verlust seines labilen Gleichgewichts sein stabiles sucht und findet, der ist doch auch Wille; wir wollen hoffen, daß er der metaphysische Wille ist.

In den höheren Stockwerken wird der Widerspruch zwischen den Innenräumen und der imponierenden Fassade noch größer. Wir wissen, daß der Wille wie ein absoluter Herrscher über den armen Sklaven *Intellekt* gebietet. Da ist es doch merkwürdig, daß nach Schopenhauers Ästhetik (deren ästhetische Pracht ich anerkenne) dieser arme *Intellekt* erst dann Schöpfer von Kunstwerken werden kann, wenn er frei geworden ist von dem vornehmen Herrn, dem Willen. Wie verträgt es sich mit dem Primat des Willens, daß der sekundäre Intellekt erst willensfrei die höchste Staffel der Menschheit (abgesehen von der Staffel der Heiligkeit) erklimmen kann? Und wie steht es um den ästhetischen Genuß beim sogenannten Publikum, das sich doch gerade nach Schopenhauer durchaus nicht aus lauter willensfreien Intellekten zusammensetzt? Die Durchschnittsmenschen, die aber doch nicht willensfrei sind und ihrer Nachbarin oder des folgenden Nachtessens begehren, genießen trotzdem einigermaßen die neunte Symphonie. Mit welchem Organ? Einen willensfreien Intellekt besitzen sie ja nicht. Und sollte nicht auch beim Genie Schopenhauer die Freude oder der Genuß, die Bejahung also beim Anhören eines schönen Stückes dem großen Gebiete der Willensgefühle angehören? Freilich nicht des metaphysischen Willens, denn der hat keine Gefühle mehr und begnügt sich mit der Auffindung des stabilen Gleichgewichts, sobald er das labile verloren hat.

Es tut Schopenhauer ja nicht mehr weh. Also weiter im Scherz. Aus der herrlichen Ästhetik Schopenhauers hinaus in seine geborgte Ethik. Der metaphysische Wille ist tanti, sich von sich selbst zu befreien, durch die sogenannte Verneinung des Willens. Es ist ganz hoch oben wie ganz

tief unten. Hat der metaphysische Wille das labile Gleichgewicht in all seinen Inkarnationen oder Objektivationen verloren, schwindelt ihm vor all seinen Erscheinungsformen als Stein, Pflanze, Tier, Mensch und Genie, so fällt er um und sucht seinen Schwerpunkt in seiner *Selbstverneinung*. Ich habe niemals verstehen können, auf welche Weise die Selbstverneinung eines einzigen Individuums, die doch nicht Selbstmord ist, den rasenden Willen zur Ruhe bringen kann. Wenn's aber möglich wäre, wer ist es denn, der das Wunder vollbringt? In der Ethik, wie in der Ästhetik nicht der hochmögende, allmächtige, alleinzige, gottgleiche *Wille*, sondern der arme Teufel von *Intellekt*. Und weil Schopenhauer an dieser Stelle selbst deutlich erkannt hat, wie der Sklavenaufstand des Intellekts gegen den Willen seiner Lehre vom Primat zugleich und von der Unfreiheit des Willens widerspricht, darum hat er für seine Apostel den mystischen Satz aufgestellt: Die Verneinung des Willens ist der einzige Fall von Willensfreiheit.

Und noch eins. Der metaphysische Wille ist in krassem Gegensatz zu dem, was man vor Schopenhauer mit dem Worte *Wille* benannt hat, unmotiviert, erkenntnislos, grundlos, ganz blind; eigentlich blödsinnig, was ja mit dem Wesen der Welt, wie Schopenhauers Pessimismus es erkannt hat, ganz gut zusammentrifft. Dieser blinde und blödsinnige Wille aber hat nun dem Leben einen Zweck gesetzt, dem Weltlauf ein Ziel. Selbsterkenntnis des Willens und folglich Verneinung des Willens ist das Ziel, das der metaphysische Wille, der erkenntnislose, sich gesetzt hat. Selbsterkenntnis durch den armen menschlichen Intellekt. Der blinde starke Wille auf dem Rücken des lahmen sehenden Intellekts. Wer hat diesen Gesellschaftsvertrag ersonnen: der Blinde oder der Lahme? Und wenn der sehende Intellekt den blinden Willen endlich abgeworfen hat, am Ziele, wer bleibt als Sieger übrig? Der allmächtige Wille liegt im Dreck, und der endlich völlig willensfreie Intellekt ist ja gar nicht mehr da, weil es doch außer dem Willen überhaupt nichts gibt. Es war wirklich logisch, daß aus dem System Schopenhauers die Philosophie des Unbewußten hervorging.

Dem widerspricht es nicht, daß Schopenhauer die vernunftlose Welt aus dem vernunftbegabten Menschen erklären will. An einer bedeutsamen Stelle seines Hauptwerks, in der „Epiphilosophie". Seit den ältesten Zeiten habe man den Menschen als Mikrokosmus angesprochen; Schopenhauer habe den Satz umgekehrt und die Welt als Makranthropos nachgewiesen. „Offenbar aber ist es richtiger, die Welt aus dem Menschen verstehen zu lehren, als den Menschen aus der Welt" (W. a. W. u. V. II 739). Richtiger? Doch wohl nur naiver, menschlicher, sprachlicher. Wortgläubiger konnte Schopenhauer die Herkunft seiner Ideen aus der menschlichen Sprache nicht aussprechen, als durch die Erklärung der Welt als eines *Makranthropos*. Denn wenn er den Irrtum des Rationalismus vermeidet,

wenn er die Welt nicht aus dem Denken oder Sprechen herausspinnt, so verfällt er dem schlimmeren Irrtum: er spinnt die Welt heraus aus einem Worte, aus dem blinden *Willen.* (Vgl. Art. *Mikrokosmus.*)

Ich wiederhole noch einmal, was meine Vorstellung von der Schopenhauers scheidet. Beide Male ist das Ichgefühl eine Täuschung. Das Individuum Schopenhauers ist eine Täuschung der Maja, eine Täuschung ist der individuelle menschliche Intellekt, der trotzdem zu Taten des Genies und der Heiligkeit wachsen kann, weil es dem metaphysischen Willen grundlos so beliebt. Für mich ist das Ichgefühl eine Täuschung, weil der menschliche Intellekt nichts ist als *Gedächtnis* und dieses rätselhafte Gedächtnis uns das Ichgefühl vorgaukelt. Der metaphysische Wille Schopenhauers ist mir eine Metapher in dritter Potenz; ich kenne in Wahrheit keinen anderen Willen als den, der eine der Erscheinungen des menschlichen Bewußtseins ist. Für Schopenhauer ist das Ich, das ihm sonst eine Täuschung ist, doch wieder ein Wunder: die wunderbare Identität eines zugleich wollenden und erkennenden Subjekts. Ich kann überall zwischen mir und der Welt nur die beiden Bewegungsarten erblicken: die der Welt auf meine sensiblen Nerven, die meiner motorischen Nerven auf die Welt. Die Begleitgefühle bei der Arbeit der sensiblen Nerven heißen so ungefähr Interesse; die Begleitgefühle bei der Arbeit der motorischen Nerven heißen so ungefähr Wille. Vom Ding-an-sich weiß ich nichts. Ich für mich bin, ich-für-mich heißt: das Gedächtnis. Ich mißtraue der Sprache und ihren Begriffen oder Worten auch da noch, wo ich meiner Sache am sichersten bin; Schopenhauer nur scheinbar, nur durch seine Sprachkraft, ein nüchterner Erkenntniskritiker oder Philosoph, ist in Wahrheit auch darin ein Muster Nietzsches, daß er das Wort meistert wie ein Wortkünstler, wie ein Dichter. Und sich an seinen eigenen höchsten Worten berauscht, an den Essenzen nnd Quintessenzen seiner Lehre. Entfährt ihm doch einmal (W. a. W. u. V. I. 133) der Ruf, das Wort Wille solle uns wie ein Zauberwort das innerste Wesen jedes Dinges aufschließen. Und der ehrliche Geistesriese Schopenhauer, der doch die unfreie Natur desselbigen Willens so unumkehrbar festgelegt, der die Selbsttäuschung des Selbstbewußtseins „Ich kann tun, was ich will" (Grundprobl. d. Ethik S. 41 f.) mit so heiligem Lachen überzeugend nachgewiesen hat, eben dieser Schopenhauer kommt zu seinem Zauberwort Wille nicht leichter als durch ein Saltomortale und durch ein Taschenspielerkunststück dazu. Auch ich stand viele Jahre unter dem Banne des Mannes, der es fertig brachte, während eines Saltomortale ein Taschenspielerkunststück zu machen. Die Sache verhält sich aber so.

Schopenhauer stellt sich auf die innere Entdeckung Kants, daß der eigene Leib dem eigenen Bewußtsein nicht nur als Erscheinung wie andere Erscheinungen bekannt ist, sondern noch in einer ganz anderen, toto

genere verschiedenen Art im Bewußtsein vorkommt. Als Erscheinung also, hätte Kant hinzugefügt, auch wenn man diese ganz andere Art *Wille* nennen will. Schopenhauer dekretiert nun (W. a. W. u. V. I. 123), daß diese Erscheinung nicht Vorstellung sei, sondern ... was? Anderswo (Grundprobl. d. Eth. S. 39) weiß er ganz genau, was das Wort *Wille* in der Sprache bedeutet: den uns intim bekannten Vorgang, welcher als Wirkung auf ein Motiv statt hat; „wir bezeichnen ihn durch einen terminus ad hoc: *Willen*." Ewig wiederholt Schopenhauer das Aperçu, daß uns unser Selbst von innen intimer und besser bekannt sei als von außen. Er übersieht, daß diese Intimität der Selbstbekanntschaft erkauft ist mit einem absoluten Mangel an Erkenntnis. Daß die Intimität der Selbstbekanntschaft nur ein Gefühl ist, sprachlos, diskursiv nicht zu fassen, daß daher die Überlegenheit des Gefühls über unser Denken aus der Vorstellungswelt stammt. Wir sind uns von innen wirklich intim bekannt (man hört doch die Tautologie!), aber nicht besser als von außen. Ahnung, Sehnsucht, Glück, Religion meinetwegen läßt sich darauf begründen, nur eines nicht: nur Erkenntnis nicht. Schopenhauer aber macht den Kopfsprung in sein Inneres und weiß ganz gut, daß der Denker den Kopf oben behalten sollte. Fast verlegen sagt er (W. I, 131), „das Ding-an-sich ... mußte ... Namen und Begriff von einem Objekt borgen, von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer seiner Erscheinungen." Und unmittelbar vorher, im schweren ersten Satze des § 21 entschlüpft ihm gar das Eingeständnis, daß der Wille sich auf eine Weise kundgebe, „in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet, jedoch auch nicht im ganzen, sondern nur in seinen einzelnen Akten, dem individuo selbst kenntlich wird."

Schopenhauer macht also mit vollem Bewußtsein den Kopfsprung in sein intimes Innere, um sich das Zauberwort seiner Welterklärung in dem Willen zu holen, den er ganz scharf und deutlich erkannt hat als der objektiven Erscheinungswelt angehörig, als menschlichen Willen, als eine Vorstellung aus dem Reiche der Kausalität. Und nun führt er das Taschenspielerkunststück aus, das er einmal (W. a. W. u. V. I. 132) mit der Offenheit der ganz großen Taschenspieler, Diplomaten und Philosophen vor den Ohren der Zuhörer auseinandersetzt. „Man hat jedoch wohl zu bemerken, daß wir hier allerdings nur eine denominatio a potiori gebrauchen, durch welche ebendeshalb der Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte. .... Daher würde in einem immerwährenden Mißverständnis befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehen, sondern bei dem Worte Wille immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete eine Spezies, den vom Erkennen geleiteten und ausschließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abstrakten Motiven, also unter Leitung der Vernunft sich äußernden Willen ver-

stehen wollte, welcher, wie gesagt, nur die deutlichste Erscheinung des Willens ist." Hier scheint mir alles zugestanden zu sein, was ich irgend über die Metaphorik in Schopenhauers Willensbegriff eingewandt habe. Wer die geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehen unfähig wäre, der käme aus den Mißverständnissen nicht heraus. Ganz richtig. Wer aber die vollzogene Erweiterung des Begriffs vergäße, wer die Metaphorik seiner eigenen Sprache vergäße, wer mit variablen Worten genau so rechnete wie mit konstanten Worten, der verführte wohl zu noch ärgeren Mißverständnissen. Und das ist das unentrinnbare Schicksal des wortabergläubigen Philosophen. Eine denominatio a potiori nennt es Schopenhauer, wenn er alle bewegenden Kräfte des Weltalls unter dem Begriff des menschlichen Willens zusammenfaßt, der übrigens nur nach einer veralteten Psychologie die bewegende Kraft des menschlichen Handelns ist. Es fällt mir schwer, hier, an der Keimstelle des Schopenhauerischen Gedankens die Kritik nicht bis in den letzten Schlupfwinkel zu tragen. Es fällt mir schwer, nicht zu fragen: wo Schopenhauer erst das Recht zu einer Umbenennung hernimmt? Ob ihm denn nicht eingefallen ist, daß *denominatio* im rhetorischen Sprachgebrauche der terminus technicus für uneigentliche Benennung ist, also für eine Metapher, soviel wie Quintilians *annominatio*, doch wohl ganz gewiß eine lateinische Lehnübersetzung von *παρονομασια*, mit Anlehnung an das nahe *μετωνυμια*? Doch diese Fragen würden an den Anfang der Logik zurückführen, also an deren Ende. Ich will also nur das Eine fragen: mit welchem Rechte spricht Schopenhauer von einer *Namengebung*, von einem Wortspiel *a potiori*, wo er alle bewegenden Kräfte des Weltalls nach dem menschlichen Willen umtauft? Hat er wirklich den unüberbietbaren circulus vitiosus nicht wahrgenommen? Er setzt den Begriff Wille keck als das höhere genus über die niederen species, die Kräfte; vor Schopenhauer hat man (mehr schlecht als recht) in dem Begriff *Kraft* das höhere genus gefunden, die denominatio ebenso a potiori gemacht und unter dem Begriff Kraft auch den Willen subsumiert. Das war schlecht, wie gesagt; denn die neuesten Logiker (Schuppe, Erkenntnistheoret. Logik 581) lehren sehr gut, „daß eigentliche Art- und Gattungsbegriffe von Dingen gar nicht denkbar sind ohne, wenn nicht eine Erkenntnis, so doch eine Annahme über die Entstehung der Dinge." Zu diesen Dingen scheinen mir Kraft und Wille in ihrem Verhältnisse von Art und Gattung ebenfalls zu gehören. Und hat Schopenhauer wirklich nicht wahrgenommen, daß der höhere Rang des Willensbegriffs in unzähligen Fällen darum sprachlich herauskommt, weil er ihn in den Begriff hineingelegt hat? Daß der höhere Rang des Kraftbegriffs ebenso oft herauskäme, wenn er vorher hineingesteckt worden wäre?

Endlich aber: ist denn eine solche Hammelherdenregel wie a potiori fit denominatio wirklich an ihrer Stelle,

wo es sich um die Grundlegung einer neuen Weltanschauung handelt? Ich vermag die Hammelherdenregel („das ist eine Herde Schafe, auch wenn ein paar Ziegen darunter sein sollten") nur bis zum heiligen Thomas von Aquino zurückzuverfolgen. Sie mag in der theologischen Logik ihre Meriten haben. Doch schon der kluge Krug hat bemerkt: „Es gilt jener Grundsatz nur für das gemeine Leben, und auch hier nur in solchen Fällen, wo es eben nicht auf große Genauigkeit ankommt."

Es widert mich fast, auf die Beweise einzugehen, die Schopenhauer für den behaupteten Primat des Willens aus der Sprachwissenschaft holt (W. i. d. N. S. 95ff.). Jeder metaphorische Gebrauch des Verbums wie des Hilfsverbums *wollen*, die Anwendung des Wortes Begierde in der Chemie, jede Zufallswendung der Sprache soll die Wahrheit seiner Philosophie diesem Monomanen erhärten helfen. „Die Sprache also, dieser unmittelbarste Abdruck unserer Gedanken, gibt Anzeige, daß wir genötigt sind, jeden innern Trieb als ein Wollen zu denken; aber keineswegs legt sie den Dingen auch Erkenntnis bei. Die vielleicht ausnahmslose Übereinstimmung der Sprachen in diesem Punkt bezeugt, daß es kein bloßer Tropus sei, sondern daß ein tiefwurzelndes Gefühl vom Wesen der Dinge hier den Ausdruck bestimmt." Zunächst: es ist natürlich, in der Sprache, aus der ein Wort genommen ist, die Bestätigung für einige Anwendungen des Wortes zu finden. Sodann: die Prämisse ist falsch, daß die Sprache nicht in ebenso metaphorischer Weise den leblosen Dingen Erkenntnis beilege; in der Fabel, im Märchen sprechen und denken die Dinge. Endlich: im handschriftlichen Nachlaß Schopenhauers (Frauenstaedt 338) findet sich dazu eine fast drollige Notiz. Der primäre Wille sei *θελημα*, der sekundäre menschliche Wille *βουλησις*. „Die Verwechslung dieser beiden, für welche nur Ein deutsches Wort vorhanden, ist Quelle des Mißverstehens meiner Lehre." Schopenhauer hätte mit der Benützung dieses Scherzes bei Philologen kein Glück gehabt; *βουλησις*, das er für den verachteten bewußten Willen in Anspruch nimmt, ist schon im Griechischen ein abstraktes Wort, das die bewußte Absicht bedeutet; und *θελημα* gar ist erst dem neuen Testament entnommen. Während Schopenhauer aber in dieser Notiz seines Nachlasses den Willen nach erfolgter Wahlbestimmung, das consilium (Lehnübersetzung), die *βουλη* weit abweist von seinem primären und metaphysischen Willen, beruft er sich in dem eben erwähnten Abschnitt „Linguistik" (W. i. d. N. 96) auf jeden zufälligen Gebrauch des Verbums *βουλομαι*. Da fraß der Teufel Fliegen.

VIII.

Ich habe zu zeigen versucht, daß Schopenhauer mit der Gläubigkeit eines scholastischen Wortrealisten die Wirklichkeit seiner abstrakten Begriffe lehrte, daß er also bei der Ausarbeitung seiner Philosophie, praktisch, von einer Kritik der Sprache

wieder weit entfernt war. Mit außerordentlichem Scharfsinn hat er das Verhältnis nah verwandter Begriffe aufgedeckt; er unterscheidet etwa zwischen Verstand und Vernunft, zwischen Freiheit des Tuns und Freiheit des Willens, zwischen dem Willen und den Willensakten, aber es fällt ihm nicht ein, daß alle seine Unterscheidungen nur Phantasiegebilde betreffen, nur verabredete Wortzeichen, nicht aber Tatsachen der Natur. So oft Schopenhauer jedoch theoretisch an die Untersuchung der Sprache herantritt, nähert er sich zuerst einer kritischen Auffassung der Sprache. In seinen Werken wären viele Belegstellen für meine Grundauffassung zu finden; doch wären diese Zitate niemals ganz in seinem Sinne, weil bei ihm kritische und abergläubige Gedanken über die Sprache wirr durcheinandergehen. So spricht er in seinem schlau-unschlauen curriculum vitae (das er in Berlin zum Zwecke seiner Habilitation einreichte) davon, daß er in den Jünglingsjahren auf Reisen war, anstatt die Schulbank zu drücken, und sagt: „Besonders erfreue ich mich dessen, daß mich dieser Bildungsgang frühzeitig daran gewöhnt hat, mich nicht mit den bloßen *Namen* von Dingen zufrieden zu geben, sondern die Betrachtung und Untersuchung der Dinge *selbst* und ihre aus der Anschauung erwachsende Erkenntnis dem *Wortschalle* entschieden vorzuziehen, weshalb ich später nie Gefahr lief, *Worte* für *Dinge* zu nehmen.“ Mit schönen und starken Worten hat er auch in seinen Werken oft die Wertlosigkeit des logischen Fortschreitens im Denken behauptet und auf die unmittelbare Anschauung als die einzige Quelle der Erkenntnis hingewiesen; da er aber noch nicht weiß, daß alle Logik in den Gewohnheiten der Sprache steckt und daß selbst der sprachliche Ausdruck für eine Anschauung von den hergebrachten Worten, also von der Anschauung vergangener Generationen, abhängig ist, darum bindet er seine kühne und mindestens höchst individuelle Weltanschauung an unkontrollierbare Worte und nichts hält ihn ab, diese Worte ganz logisch und ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit zu einem System zu knüpfen; darum scheut dieser revolutionäre Denker auch nicht davor zurück, unaufhörlich und häufiger als andere Selbstdenker sich auf Autoritäten zu berufen, Sätze von alten Philosophen heranzuziehen, vieldeutige Sätze, deren einzelne Worte ganz gewiß nicht den Begriff enthalten konnten, den Schopenhauer ihnen zweitausend oder ein paar hundert Jahre später beilegt.

Damit hängt sein Glaube zusammen, daß durch Hinzulernen fremder, besonders alter Sprachen „sich immer mehr der Begriff vom Worte ablöse.“ Er bemerkt nicht, daß es — wie gesagt — um das Denken eine kümmerliche Sache sein muß, wenn man in jeder Sprache anders denken muß, daß uns also unser Denken von der Sprache diktiert wird, in der wir denken, daß Denken und Sprechen dasselbe sein muß. Und so sehr ist Schopenhauer in seinem scholastischen Rea-

lismus befangen, daß er nicht den natürlichen Schluß zieht: wenn man in jeder Sprache anders denkt, so sind die Gewohnheiten jeder Sprache die Herren über unsere Begriffe; daß er vielmehr den ganz unnatürlichen Schluß zieht: wenn man in jeder Sprache anders denkt, so löst sich durch die Erlernung vieler Sprachen der Begriff immer mehr vom Worte los. Was kann das für ein Begriff sein, der losgelöst von verschiedenen und Ähnliches bedeutenden Worten verschiedener Sprachen, also losgelöst von jedem Wortzeichen, immer noch irgend eine Stelle in unserem Denken einnehmen soll? Was kann das für ein Begriff sein, wenn es nicht irgend eine Begriffsrealität in Wolkenkuckucksheim ist? So wird Schopenhauer, so meisterhaft er die deutsche Sprache beherrscht, jedesmal, von seinen Theorien verführt, zu einem abergläubigen Knecht der Sprache. Er will, um desto freier denken zu können, die Begriffe von den Worten der einzelnen Sprachen lösen. Ebenso gut könnte er das Problem des Fliegens dadurch lösen, daß er sagte: Je mehr Fortbewegungsarten wir erlernen, je mehr wir uns im Gehen, Fahren, Reiten, Segeln, Eisenbahnfahren usw. einüben, desto mehr lösen wir den Begriff der Fortbewegung von der Erde los, bis wir, losgelöst von der Erde, von der Spitze des Turmes aus durch die Luft fliegen können. Auch er wäre zu Boden gestürzt, wie alle Systemerfinder vor ihm, wenn sein Fliegen im reinen Reich der wortlosen Begriffe mehr gewesen wäre als ein Traum.

Schule.

I.

Mit einem seiner vielen berückenden und verrückenden Wortspiele hat Nietzsche im Zarathustra (Von alten und neuen Tafeln 12) unbewußt das Geheimnis verraten, weshalb die prächtige Pädagogik der Jahrhunderte seit Comenius und insbesondere die preisenswerte Pädagogik der letzten Jahrzehnte wesentlich unfruchtbar geblieben ist. „Eurer *Kinder Land* sollt ihr lieben: diese Liebe sei euer neuer Adel, — das unentdeckte, im fernsten Meere! Nach ihm heiße ich euere Segel suchen und suchen! An euern Kindern sollt ihr *gutmachen*, daß ihr euerer Väter Kinder seid: alles Vergangene sollt ihr *so* erlösen!" Euerer Kinder Land, das heißt doch wohl: die künftige Gestaltung der Gesellschaft sollt ihr lieben. Nirgends steht geschrieben, auch nicht in den zehn Geboten, nirgends als im Evangelium: liebet eure Kinder. Alle Reformatoren der Pädagogik glaubten die Kinder lieb zu haben; aber alle waren sie ruchlose Weltverbesserer, ruchlose Optimisten, welche die Kinder irgend einer Zucht unterwarfen, die Schule zum Zuchthaus machten um der Zukunft willen, um einer Utopie willen, um der Kinder Land nach ihrer eigenen Phantasie zu gestalten. Ob vaterlandslos oder kosmopolitisch wie Pestalozzi, ob vaterländisch wie Fichte, ob kirchlich wie die Jesuiten und die Pietisten, ob antikirchlich wie die Prediger der freien Gemeinden, alle diese Kinderfreunde wurden zu Kindermördern,

so edle Menschen sie waren, weil sie Weltverbesserer waren, weil ihnen der Kinder zukünftiges Land wertvoller dünkte als des Kindes gegenwärtiges Glück. Auch der Staat hatte keine böse Absicht dabei, da er die Schule, auf die er so stolz ist, so einrichtete, daß sie dem alten Moloch ähnlicher geworden ist als einem Kindergarten. Ob die Kinder für einen unbekannten Gott verbrannt werden, oder ob sie für eine unbekannte Zukunft sieben bis siebzehn Jahre gemartert werden, es ist die gleiche Verirrung.

Eine solche Erbitterung gegen unsere Schule, wie sie ist, mag in den letzten Jahrzehnten oft genug zum Ausdrucke gekommen sein; der Eintritt der Frauen in die historisch gewordenen Bildungsanstalten, das instinktiv stärkere Mitleid der Frau mit den Leiden eines Kindes, der unhistorische Gang der Frauenbildung mag solche Ausbrüche besonders veranlaßt und gefördert haben. Ich meine aber, daß das ganze Elend, der ganze Jammer unseres Schülermartyriums nicht begriffen ist, solange man noch über so kleine Fragen streitet wie: kirchliche oder staatliche Aufsicht, Gymnasium oder Realschule. Der Staat peinigt die Kinder in der Volksschule nicht minder als die Kirche, französische und englische Grammatik kann ebenso blödsinnig vorgetragen werden wie lateinische und griechische Grammatik. Auch mit der besseren Besoldung der Lehrer ist es nicht getan. Die Lehrer an den Volks-, Mittel- und Hochschulen sind Menschen und keine Engel; es gibt unter ihnen alle Zwischenstufen vom Adelsmenschen bis zum Schuft. Aber im Durchschnitt sind sie tüchtige, opferfreudige Leute. Nur die obersten Behörden tragen die Schuld an dem Elend der Schule, nicht die Lehrer. Die stehen unter der Fuchtel, die von ihnen verlangt, daß sie aus jedem Schüler die Durchschnittsleistung herauspressen. So können Durchschnittslehrer zu Kinderschindern werden, wie unter einer ähnlichen Fuchtel mittelgute Unteroffiziere zu Soldatenschindern. Der Staat will wirklich Kinder und Soldaten nicht zum Selbstmorde treiben; er tut es nur.

Das Prinzip, das unsern Schulen zugrunde liegt, das Prinzip der Berechtigung durch Prüfungen, soll sich in China gut bewährt haben; man könnte es, wenn es nur durchführbar wäre, einen geistigen Wettbewerb nennen, ein aristokratisches Prinzip. Das Martyrium der Kinder bestünde im Prinzip nur darin, daß sie schon in jungen Jahren, in den guten Jahren der Unschuld, den Wettbewerb der Erwachsenen auf sich nehmen sollen. Die Besten sollen herrschen! Aristokraten! Sagen wir statt des mißbrauchten Wortes bescheidener ἀριστοβουλοι: die Besten sollen raten. Die sich im Wettbewerb der Schule als die Besten erwiesen haben, sollen dem Volke in allen Nöten des Leibes und der Seele, im Kampfe ums Recht und im Kampfe ums Wissen beistehen, die Besten der Schule.

Es ist ein öffentliches Geheimnis, daß der Drill unserer Schule auf Charakter und Neigung des Schülers, auf

seine besonderen Begabungen keine Rücksicht nimmt und keine Rücksicht nehmen kann, daß der Primus in der Klasse später nur selten über seine Mitmenschen hervorragt. Es ist ein öffentliches Geheimnis, daß Eltern und Schüler (diese oft sehr früh) den Bildungsstoff der Schule als veraltet oder gar als Lüge erkennen, daß gute Schulzeugnisse darum von den wirklich besten Schülern entweder verschmäht oder auf Kosten des Charakters erkauft werden. Es ist aber noch kein öffentliches Geheimnis, daß es bei diesem Wettbewerb, bei dieser Auslese der Besten nicht einmal ehrlich zugeht. Daß die Korruption zum Himmel schreit, mit der das Taglöhnerkind in der Volksschule um den vorgeschriebenen Wissensstoff betrogen wird, mit der in den Mittelschulen und in den Spezialpressen die Söhne der Plutokratie und der Bureaukratie durchs Examen gedrückt werden, wenn irgend menschenmöglich, auch wenn sie dumm und faul sind, die schlimmste Korruption, mit deren Hilfe die Söhne aus den regierenden Klassen sich darauf verlassen dürfen, bei der Auswahl, bei Besetzung der höchsten Stellen fast immer den Proletarierkindern vorgezogen zu werden. Kein Mißstand unserer öffentlichen Einrichtungen, keiner verlangt so dringend nach einer Rebellion wie diese Korruption der Schule. Wenn die Arbeitermassen ihre Kinder so liebten wie ihrer Kinder Land, die Rebellion um *diese* Gleichheit, um die ehrliche Anerkennung der geistigen Ungleichheit also, hätte längst zu einer Rebellion führen müssen, die berechtigter wäre als eine Revolution um das fragwürdige gleiche Wahlrecht oder um die republikanische Staatsform. Wenn es ehrlich zuginge bei dem gleichen Wettbewerb ungleicher Talente um die höchsten Stellen im Staate, dann hätte die soziale Frage mit einem Schlage ihre Erbitterung verloren. Wenn die Söhne der Plutokratie und der Bureaukratie, sobald sie als dumm, faul oder schlecht erkannt sind, zurück müßten in den Dreck, meinetwegen ohne Verzicht auf Geld und Titel, wenn eine Nation von 63 Millionen Menschen aus jeder Gesellschaftsschicht, also auch aus den Proletariern die Talente herausheben und für die leitenden Stellen erziehen wollte, dann besäßen wir ohne jede Umwälzung eine demokratische Aristokratie, ein Reich der ἀριστοβουλοι, und jedes Dorfkind dürfte von sich sagen, daß es Doktorhut, Ministerportefeuille und andere schöne Dinge in seinem Schultornister trage. Man hat unserer reglementierten Schule vorgeworfen, daß sie unsozial sei, daß sie bestenfalls den Verstand ausbilde, aber keine Bürger erziehe; in viel höherem Maße ist unsere Schule unsozial, antisozial, weil sie gegen das Gewissen der besseren Lehrer die Erblichkeit des Talents oder doch die Erblichkeit der leitenden Stellen in der Praxis durchführt. Eine Lüge, eine das nationale Vermögen (an Talent) vergeudende, für die proletarische Jugend seelenmörderische Lüge ist das Berechtigungswesen unserer Schule und die angebliche Auslese durch Prüfungen.

Nur eins ist noch schlimmer: die schablonenhafte Behandlung der Ausnahmsmenschen, die überall in der Volksschule und trotz aller Korruption auch auf den höheren Schulen vorkommen. Deutschland ist stolz auf seine Schulorganisation wie auf seine Militärorganisation. Aber die Schulorganisation mit ihren ungeheuren Ziffern ist nur auf den Durchschnitt berechnet, nur der Durchschnitt läßt sich reglementieren. Das Reglement wird zum Martyrium für alle Kinder unter und über dem Durchschnitt. Vom genialen, vom hochbegabten Kinde wird dies Martyrium doppelt schwer empfunden. Man redet immer von Überbürdung, für das geniale Kind ist der vorgeschriebene Wissensstoff noch viel zu gering; es verlangt, wie der kleine Lessing, nach dem Worte eines seiner Lehrer, nach doppeltem Futter. Sechs bis acht Jahre muß es auf der Volksschule wiederkäuen, was es in einem Jahre verdauen könnte; acht bis neun Jahre auf dem Gymnasium repetieren, was es in drei Jahren gut lernen könnte.[1]) Nur damit das arme Kind den dummen oder faulen Söhnen der herrschenden Klassen nicht vorauseile. Wer dieses Martyrium durchgemacht hat, der möchte das vierte Gebot umkehren und befehlen: „Du sollst deine Söhne und deine Töchter ehren, wenn du sie schon in die Welt gesetzt hast. Dann werden Vater und Mutter auch nicht zu kurz kommen."

[1]) Schopenhauer hat die Gymnasialbildung, und nicht schlecht, in dritthalb Jahren erworben.

Ich habe eben an die berühmte deutsche Militärorganisation erinnert, nach deren Muster die Volksschule mehr und mehr reglementiert worden ist. Dabei hat man, trotzdem der Psychologe Herbart der Philosoph dieser Schuleinrichtungen gewesen ist, an den psychologischen Unterschied zwischen den Forderungen des Militärs und der Schule vergessen. Bei der Heeresorganisation handelt es sich für den Ernstfall darum, daß Hunderte, Tausende, Millionen von Soldaten einem einzigen Willen wie automatisch gehorchen lernen, der als ein überlegener Wille vorausgesetzt wird; Disziplin soll erreicht werden, nicht so sehr blinder als automatischer Gehorsam; ob diese Disziplin im Spiele der Friedenszeiten mitunter zu sinnlosem Drill ausartet, ist dafür unerheblich. Fachleute mögen entscheiden, durch welche bessere Form des Drills der alte Parademarsch ersetzt werden könne. Fachleute mögen darüber entscheiden, wie weit die moderne Kriegführung neben dem unumgänglich notwendigen automatischen Gehorsam noch eine Erziehung des Soldaten zu persönlicher Initiative gestatte. Die reglementierte Schule hat aber für eine Erziehung des Kindes freilich keine Zeit; wäre der Lehrer ein Erzieher, so wäre sein Ziel geradezu das Gegenteil des militärischen Ziels. Das bißchen Disziplin, das auch in der Schule nötig ist, hat nur auf die Ordnung in der Klasse zu gehen; übrigens müßte die Schule von der ersten bis zur letzten Stunde der Schuljahre jede automatische Tätig-

keit bekämpfen und den Schüler zu bewußtem, eigenem, prüfendem Denken gewöhnen. Einübung des Nichtautomatischen ist die Aufgabe der Schule. Auch deshalb könnte die Einheitsschule, um deren Zustandekommen die ersten Pädagogen kämpfen, sich mit einem viel geringeren Wissensstoffe begnügen, als die Polyhistorie der elenden allgemeinen Bildung heute verlangt, könnte an dem geringern Wissensstoffe das eigene Denken des Schülers vorzüglich üben und könnte den Schüler sehr früh entlassen, zum Kampfe ums Dasein oder zu eigener Weiterbildung. Es ist für den Ernstfall des Krieges sehr gut, wenn der deutsche Soldat von Königsberg bis Metz auf das gleiche Kommandowort den gleichen Gewehrgriff ausführt; es ist aber ein Jammer, daß jedes deutsche Kind auf die vorgeschriebene Frage die vorgeschriebene gleiche Antwort geben muß. Und damit komme ich auf den Punkt, der mir bei meinem Mitleid mit dem Schüler besonders am Herzen liegt.

Alle großen Pädagogen (Comenius, Rousseau, Pestalozzi, Fichte) haben irgendwie verlangt, man solle *Sachen* und *Worte* nicht trennen, man solle den Kindern nicht bloß Worte beibringen. Die ganze Bewegung, die Realschulen an Stelle der Gymnasien setzen will (Ludwig Gurlitt ist in den letzten Jahren mit schöner Leidenschaftlichkeit besonders hervorgetreten), die Realien anstatt toter Sprachen verlangt, hängt damit zusammen. Aber ich verlasse mit dieser Richtung der Gedanken den Streit um die gegenwärtige Schule und um die zeitweiligen Schulmoden, um nun an der Forderung aller guten Pädagogen das Wesen der Schule, das Wesen des Unterrichts ein wenig zu prüfen.

Der Mensch ist das Tier, dessen Seelenkräfte durch Unterricht, durch Unterweisung d. h. durch sprachliche Berichte anderer entwickelt werden können. Die klügsten andern Tiere können nur abgerichtet werden. Die Menschenkinder allein sind der Unterweisung durch Worte zugänglich, können ihre Vernunft über die der Eltern hinaus entwickeln, in sehr ungleicher Weise übrigens, je nach Rasse und individueller Anlage. Ohne Sprache kein Unterricht: nicht die uralte Unterweisung der Kinder durch ihre Eltern, nicht der Schulunterricht. Alle Größe und alle Not der Sprache, alle Vorzüge und alles Elend der Schule kommen aus dieser einen Quelle: daß der Unterricht in Worten der Sprache erteilt werden muß, und daß die Sprache selbst bei jedem Kinde der erste Gegenstand des Unterrichts ist. Man denke daran, daß die Kunsttriebe oder Instinkte der Tiere, wie immer man ihr Verhältnis zu der menschlichen Intelligenz betrachten mag, ohne Unterricht, ohne sprachliches Mittelglied ausgeübt werden; der Vogel hat das Brüten nicht gelernt; er fühlt nur beim Anblick der Eier: „Es muß ein Vergnügen sein, darauf zu sitzen." Oder meinetwegen: „Ich muß jetzt die schwere und langweilige Arbeit des Sitzens auf mich nehmen; ich weiß nicht, warum." Das Tier kennt nur

Sachen und kann darum schon nicht unterrichtet werden. Wir sind geneigt, das unmittelbare Verhältnis der Tiere zu den Sachen, in noch höherem Maße das Verhältnis der Pflanzen zu den Sachen, als einen Gegensatz zum menschlichen Geiste aufzufassen, und diesen Gegensatz zum Geiste *Natur* zu nennen.

Es ist keine arge Übertreibung, wenn ich nun behaupte, daß die Schule — nicht zufällig, sondern von ihrem Wesen gedrängt — die Tendenz hat, die Menschenkinder nur Worte zu lehren und gar keine Sachen. Daher eben wurde es Pflicht jeder ernsthaften Schulreform, den Weg der Unnatur zu verlassen, Sachen und Worte wieder zu vereinigen und so ein bißchen zur Natur zurückzukehren.

Diese Auffassung der Schule oder des Unterrichts der Menschenkinder wird vielleicht etwas deutlicher werden, wenn wir nun versuchen, so vorurteilslos wie möglich das Sprechenlernen zu verfolgen von den ersten Anfängen bis zu den Jahren, in denen der erwachsene Mensch die Schule verläßt, um etwa als Doktor der Philosophie oder als Seminarlehrer wieder jüngere Leute zu unterrichten; wenn wir dabei nicht aus dem Auge verlieren, daß Sprechen und Denken — Nuancen vorbehalten — dasselbe ist, daß Verbesserung des Verstandes die lebenslängliche Arbeit des Sprechenlernens ist. Im Alter von ein bis drei Jahren lernt das Menschenkind zuerst sprechen, von den Erwachsenen seiner Umgebung; erst wenn es so weit sprechen gelernt hat, kann es dem Kindergarten, kann es der Schule übergeben werden. Nun beachte man, was die Kinderpsychologie gezeigt hat, daß das Kind die meisten Wörter zuerst nachsprechen und nachher erst verstehen lernt. Erst schwatzen, dann denken. Die Mutter oder die Amme macht es also in den Anfängen ebenso wie die Entwicklung der Menschheit es mit den Jünglingen gemacht hat: zwei Jahrtausende brauchte es, bevor sich die Rhetorenschule der Griechen und Römer zu der Realschule der Gegenwart hinaufbildete. Erst schwatzen, dann denken. Wenn aber das Kind, etwa nach Vollendung des dritten Jahres, geläufig sprechen gelernt hat, seine Muttersprache versteht, wie man das nennt, so besitzt es nur einen Vorrat von einigen hundert Wörtern, und deren Bedeutung hat es teils gläubig im Sinne der Erwachsenen gebrauchen gelernt, teils hat es sie in seiner kindlichen Phantasie umgeformt. So kommt es in die Volksschule, übt das Lesen, das Schreiben und das Rechnen ein, lernt dazu doppelt wortabergläubisch eine unverhältnismäßig große Menge Religion, und hat während dieser ersten Schulzeit seine Kindersprache umzulernen. Der Form nach hat es sich der Schriftsprache anzupassen, dem Stoffe nach erfährt es, was ein Begriff sei; daß z. B. Hund, Vater, Haus nicht Individualnamen sind, sondern daß auch andere Kinder etwas wie einen Hund, einen Vater, ein Haus haben. Das Kind lernt von einem bessern Lehrer noch sehr viele andere Wörter, mit deren Hilfe

es sich in seiner kleinen Umwelt orientiert.

Mit solchen Kenntnissen ausgerüstet gelangt manches Kind auf die Mittelschule und wieder hat es umzulernen. Neu sprechen zu lernen. Die Umwelt erweitert sich, räumlich und zeitlich. An Stelle der Heimatskunde tritt Geographie und ein wenig Himmelskunde; neben die biblischen Geschichten tritt die ganze Weltgeschichte. Vor dem eigenen Volke hat es nicht nur Juden gegeben, sondern auch Griechen und Römer; neben dem eigenen Volke gibt es Franzosen und Engländer. Primitive Sprachvergleichung beginnt; die Wörter der Muttersprache sind nicht der einzig mögliche Ausdruck der Gedanken. Und die lächerliche Hauptaufgabe der Mittelschulen verlangt, daß das Kind alle die neuerworbenen Kenntnisse verwerten lerne, nicht für das Leben, nicht für eine Übung im Denken, sondern für eine Stilübung, für den deutschen Aufsatz, der natürlich in andern Ländern anders heißt. Wie man vom einjährigen Kinde erwartet hat, daß es zunächst schwatzen lerne, so soll auch der Jüngling heute wie einst schriftlich schwatzen lernen, in der Schriftsprache, mit Bildung; das Muster für diese Wortstickereien liefert der Lehrer. Wer einen solchen Aufsatz sauber und schnell abzuliefern imstande ist, wer außerdem seinen jungen Kopf mit überflüssigem Gedächtniskram bis zum Rande gefüllt hat, der heißt ein guter Schüler. Der Abschluß dieser Lehrzeit ist das Abiturientenexamen, bei welchem das Zeugnis der Reife erlangt wird durch Gedächtniskram, durch den Aufsatz und überhaupt durch gebildetes Schwatzen.

Das Denken — so hofft der begabtere Schüler — kommt erst auf der Hochschule. Wieder hat der junge Mann umzulernen. Jetzt erst erfährt er etwas von den Ursachen der Naturerscheinungen und der gewordenen Gegenwart. Die Wörter, die das Kind als Individualnamen gebraucht hat, die es auf der Volksschule als Begriffe zu fassen anfing, die auf der Mittelschule von den gröbsten logischen Fehlern gesäubert worden sind, müssen auf der Hochschule ganz klar und präzis definiert werden. Die Kindersprache hat sich auf der Volksschule dem Hochdeutsch-Schwatzen angenähert; auf der Mittelschule hat sich daraus die gebildete Sprache, auf der Hochschule die wissenschaftliche Sprache entwickelt. Das Sprechenlernen des Menschen ist abgeschlossen. Es wäre denn, daß man über der philosophischen Fakultät der Universitäten mit ihren unzusammenhängenden und oft widersprechenden Disziplinen noch eine oberste Schule errichten wollte, eine Schule der Erkenntnistheorie oder der Sprachkritik, wo die Grundbegriffe aller wissenschaftlichen Sprache wieder einer Revision unterzogen würden, wo die Einsicht errungen würde: daß keine Schule der Welt eine Sprache lehren kann, die der Sehnsucht des Menschen gemäß völlig in der Umwelt orientiert. Die jeweilige, die vorläufige Sprache ist immer das Werkzeug des Unterrichts oder der Schule; eine Idealsprache

ist das Ziel des Unterrichts; oder vielmehr seine Sehnsucht, weil es eine vollkommene Sprache nicht gibt. Wie es ein reines, von der armen Sprache freies Denken nicht gibt.

Die logische Folgerung einer solchen Betrachtungsweise wäre sehr einfach. Wenn die Sprache das Gedächtnis der Menschheit ist, wenn der Mensch in den vielen Schuljahren immer nur besser und besser sprechen lernt, oder die im Gedächtnisse aufgehäuften Sachen besser und besser ordnen, wenn auf jeder Schulstufe die Ordnung oder die Sprache der vorigen Stufe umgelernt werden muß, so wäre es die wichtigste Aufgabe einer Schulreform, dieses zeitraubende und verwirrende Umlernen dadurch zu vermeiden, daß man dem jungen Menschen gleich die geläuterten Begriffe beibrächte. Die logische Folgerung ist aber undurchführbar, solange der Nürnberger Trichter für das Verständnis geläuterter Begriffe nicht erfunden ist. Man kann dem zweijährigen Kinde nicht klar machen, daß das Wort *Hund* oder *Wauwau*, womit es bisher den eigenen Hund benannt hat, eine ganze Art von Tieren bezeichne, daß aber der Artbegriff selbst, historisch oder morphologisch, ein fließender Begriff sei; man kann dem Realschüler, der die physikalischen Kräfte schon berechnen lernt, noch lange nicht klar machen, daß der *Kraft*begriff eine Metapher aus dem menschlichen Selbstbewußtsein sei und der adjektivischen Wirklichkeitswelt gar nicht angehöre. Das Sprechenlernen kann wirklich nur an langsam gesammelten und gelernten Erfahrungen geübt werden.

Eins aber könnte eine Schulreform großen Stils aus unserer Betrachtungsweise in die Praxis übertragen, einen negativen Vorteil nur. Die aufreibende Arbeit des häufigen Umlernens könnte sehr vermindert werden, wenn man den jungen Leuten auf den ersten Stufen die vorläufigen und falschen Abstraktionen ganz und gar schenken wollte, wenn man sich so lange wie möglich mit Realien begnügen wollte. Der Gebrauch der Muttersprache, die ja ohne Schule gelernt wird, würde immer dafür sorgen, daß der junge Mensch allezeit bereit hätte, wessen das Herz des unreifen Menschen bedarf: Abstraktionen und Schlagworte, Ideale und Schimpfworte, was immer nur die Religion und der Zeitgeist verlangen. Die meisten Menschen kommen ja zeitlebens mit solchen Surrogaten geläuterter Begriffe aus und können den Ernst in meiner scheinbaren Verhöhnung der Wortwerte nicht verstehen, die ihre Weltanschauung ausmachen.

II.

Was vor bald 400 Jahren Bacon von Verulam von der Wissenschaft überhaupt verlangte und was seitdem von Naturforschern und Philosophen langsam genug begriffen worden ist, das muß endlich durch den Verzicht auf unbegriffene Abstraktionen auch in der Schule erreicht werden: Abkehr von der Scholastik. Ich weiß, daß nur ein Zufall der Wortgeschichte die Worte *Schule* und *Scholastik* so nahe zusammengebracht hat. Das

griechische Stammwort *σχολη* hieß ja nicht mehr als *otium, Muße*, dann die den Wissenschaften gewidmete Muße, und endlich der Ort, wo Wissenschaften gepflegt wurden; erst im Mittelalter gewann *schola* die Bedeutung, die wir jetzt damit verbinden. Jedoch auch strenger als bei den Römern die Bedeutung eines Kreises von Anhängern, einer Philosophenschule. Schon bei den Griechen und Römern aber war *σχολαστικος*, ***scholasticus*** je nach der Situation ein Ehrenname oder ein Schimpfname: für den Gelehrten und für den Pedanten. Im Mittelalter nun, wo die Schule des Aristoteles über alle andern Schulen siegte, wo es bald keinen andern höhern Schulbetrieb gab als den auf Aristoteles begründeten, hieß diese Gelehrsamkeit ganz einfach die Scholastik, deren Scharfsinn heute fast unbekannt ist, deren unfruchtbare Begriffsspalterei, deren Wortaberglaube aber mit Recht der Verachtung anheimgefallen ist. Es ist also ein bloßer Zufall, daß es ein Wortspiel zu sein scheint, wenn ich unserer Schule ihre Scholastik zum Vorwurf mache. Der wäre erst der Befreier von der unwürdigen Tyrannei der Sprache, der — ein zweiter und größerer Bacon von Verulam — die Wortgespenster, die Wortleichen aus unserer Schule verbannte, der uns lehren könnte: die durch und durch scholastische Gemeinsprache mit ihren Abstraktionen und ihrer ganzen hypostasierten Welt der Substantive umzulernen, in der Schule die Sprache zu lernen, die uns in der Welt orientieren kann. Aber ein solcher neuer Bacon wird nicht kommen, weil die menschliche Sprache wohl ein wenig gesäubert werden kann, eine absolut reine Menschensprache aber nicht möglich ist. So wenig wie eine Idealschule, die zugleich als Massenschule für die Durchschnittskinder organisiert werden könnte, und zugleich den Bedürfnissen der begabten Kinder gerecht würde.

Der empörte Aufschrei für das Kind, der immerhin verdienstvoller ist als der vielgenannte Schrei nach dem Kinde, wird historisch gewöhnlich nur bis auf Rousseau zurückgeführt; der hatte freilich viel gelitten, auch als geniales Kind, und zuerst den Eltern und Lehrern zugerufen: „Ihr kennt die Kinder nicht!" Viel früher als Rousseau hat der weise Montaigne, der dank einem wunderlichen, aber dem Sohne — wenn man so sagen dürfte — ebenbürtigen Vater, einen sehr freien Schulunterricht genossen hatte, die Erlösung des Kindes (er denkt freilich nur an die Kinder der höheren Stände) aus der Zwangsanstalt der scholastischen Schule verlangt. Und wenn man heute die Ausführungen Montaignes (im 24. und 25. Kapitel des ersten Buches seiner Essais) liest, so empfindet man es sehr stark, wie wenig sich, abgesehen von der Ausdehnung des Fabrikbetriebs, in der scholastischen Methode der Schule seit diesen mehr als zehn Generationen geändert hat. Ich empfehle diese beiden Kapitel einem nachdenklichen Leser wohl am besten dadurch, daß ich einige Sätze in der alten Bodeschen Übersetzung (neu herausgege-

ben von Flake und Weigand) ausschreibe.

„Den Menschen zu pflanzen bedarf's keines so großen Fleißes, ist er aber geboren, so übernimmt man eine ganz andere Aufsicht (als der Gärtner), voller Sorge und Furcht, ihn zu nähren und zu erziehen."

„Ich wollte, daß man sorgfältig wäre, einen Führer zu wählen, dessen Kopf viel mehr hell und klar wäre, als voll geschüttelt und gerüttelt."

„Es ist ein Zeichen der Unverdaulichkeit, wenn man die Speisen wieder aus dem Magen gibt, wie man sie verschlungen hat."

„Auswendigwissen ist kein Wissen; das heißt nur behalten, was man seinem Gedächtnis zum Aufbewahren gegeben hat."

„(Die meisten Erziehungsanstalten) sind wahre Kerker der gefangenen Jugend . . . Viel anständiger wäre es, wenn die Klassen mit Blumen und Blättern bestreut wären als mit Fasern von blutigen Birken."

„(Mit den Spartanern, welche die Jugend) an Taten und nicht an Worte gewöhnen wollten, vergleiche man nach 15 oder 16 Jahren einen von diesen Latinisten aus den Schulklassen, der ebenso viel Zeit daran gewendet hat, bloß sprechen zu lernen. Die Welt treibt nichts als Schwatzen (le monde n'est que babil) und ich habe noch keinen Menschen gesehen, der nicht eher mehr als weniger gesprochen hätte als nötig war."

„Möchte mir doch nie ein ander Wort oder andere Redensarten entfahren, als die man in der Residenz auf dem Fischmarkte versteht . . . . Zenon sagte, er habe zwei Gattungen von Schülern: die einen, die er *φιλολογους*, gierig Sachen zu lernen, nannte, wären seine Lieblinge; die andern, *λογοφιλους* (sie) dächten auf nichts, als auf die Sprache . . . Es ist allerdings ein fein und lieblich Ding um das Griechische und das Latein, nur kauft man es zu teuer . . . . (Man sagte meinem Vater selig), daß die Länge der Zeit, welche wir darauf verwenden, die Sprachen der Griechen und Römer zu lernen, die ihnen nichts kostete, die einzige Ursache sei, warum wir uns nicht bis zur Größe der Seele und der Höhe der Wissenschaften erheben könnten, die man bei diesen alten Völkern wahrnehme."

„Man muß hauptsächlich darauf arbeiten, Lust und Liebe zum Studieren zu erregen; sonst erzielt man weiter nichts als mit Büchern bepackte Esel (aultrement on ne faict que des asnes chargez de livres.)"

III.

Ich möchte nicht gern bewußt zu dem leidenschaftlichen Tone des Eingangs zurückkehren; es macht traurig, alles in sich selbst aufzuwühlen und eine Rebellion zu predigen, wenn man sich unfähig fühlt, auf die Worte Taten folgen zu lassen. Der Kreuzzug für die Kinder wird nicht zustande kommen; der Staat, welcher die Schule unter seine brutale Faust gebracht hat, würde mit jeder Schülerrebellion leichter fertig werden als mit einer sogenannten politischen Revolution; und die Eltern denken nicht daran, das Schicksal

ihrer Kinder durch eine Revolution entscheiden zu wollen. Eltern, Lehrer und Schüler begnügen sich damit, innerhalb der bestehenden Schulordnung für sich kleine Vorteile zu erschleichen, zu erlisten oder zu erarbeiten.

Aber es fehlt nicht an Stimmen, welche einen bevorstehenden Kreuzzug für die Kinder zu verkünden scheinen. Man könnte an die literarische Bewegung in Frankreich denken, die der großen französischen Revolution vorausging. Man könnte an Voltaire und Rousseau denken, wenn unsere Dichter des Schuldramas und des Schulromans nur an Rousseau oder an Voltaire erinnerten. Zahlreich genug sind die Dramen und die Romane, in denen entweder eine Reform der Schule gefordert oder das bestehende Schulelend beklagt wird. Nirgends vielleicht reiner und melancholischer als in den Schriften, die meines Wissens im 19. Jahrhundert die ersten dieser Art waren: in den tragischen Kinderromanen von Dickens, die seitdem — von Jahrzehnt zu Jahrzehnt häufiger — nachgeahmt und wohl auch künstlerisch übertroffen worden sind. Aber die Tragödie des Schulkindes ist nur selten geschildert worden, am seltensten in den berühmt gewordenen Dramen und Romanen.

Die englischen und deutschen Verfasser haben es vielmehr für richtig gehalten, die Tragödie zu einer Komödie umzugestalten. Böse und komische Lehrer, früh erotische und drollige Schüler werden uns behaglich vorgeführt; und wo einmal ein Zornausbruch zu Worte kommt, da gilt er regelmäßig einem bösen Lehrer, dem dann ganz gewiß ein guter Lehrer gegenübersteht. Fast niemand scheint zu fühlen, daß die Sünde, die allstündlich an unsern Kindern begangen wird, zum *Wesen* der Schule gehört. Zum Wesen des Staates, dem die Schule nichts weiter ist als ein Mittel mehr für seine fragwürdigen Zwecke.

Gegen andere Sünden sind in alter und neuer Zeit Propheten aufgetreten. Die Sünde am Kinde scheint unangreifbar zu sein; sie wird verteidigt von der dümmsten, gemeinsten und darum stärksten Macht, die es unter den Menschen gibt: vom Schlendrian oder von dem Gesetze der Trägheit. Diese Macht wird es weiter dulden, daß die Schule an den Kindern Körper und Charakter verkrüppelt und den Kopf in die Schablone der Geistlosigkeit zwingt. Aber es wird sich noch einmal an den Staaten rächen, daß sie ihre Schulen zu Anstalten gemacht haben, in denen die Seele des Kindes systematisch gemordet wird.

Sehnsucht. — Alle Sprache ist von Hause aus Rückblick, Geschichte, weil sie *Gedächtnis* ist. Also Vergangenheit. Soll die Sprache Zukunft werden, so muß sie eine Sehnsucht ausdrücken lernen. Eigentlich kann die Sprache gar nicht sagen, was noch nicht war. (Eine Wiederholung in der Zukunft, die Wiederkehr einer Erfahrung also, etwa ausgenommen.) Daher die Unklarheit, die der Sehnsucht von Anfang anhaftet. Kommt

die Sehnsucht aber *zu Worte*, zur Klarheit, dann hat die Zukunft auch schon zu *werden* angefangen. Wie ein Haus, dessen Plan auf dem Papiere steht, schon angefangen hat, zu *werden*. Was in der armen Sprache des Menschen nicht Gedächtnis, nicht Erinnerung an die Vergangenheit ist, was die Zukunft ausdrücken möchte, ohne die Macht der Worte (die immer Gedächtnis sind): das ist die Sehnsucht, die auch Mystik werden kann.

Sein. — Es gibt ein Wort, das man mit dem Wirklichkeitsbegriff selbst vertauschen könnte und das dennoch, seitdem Platon virtuosenhaft mit ihm gespielt hat (*ὄν, οὐσία*), eben dadurch zum allerunwirklichsten Begriff geworden ist: *Sein, esse, essentia, existentia, Dasein, Wesen*. Jedesmal, wenn das Wort in der eigenen Gemeinsprache gar nichts mehr besagte, wurde es durch ein Fremdwort oder durch eine Lehnübersetzung zu neuem *Dasein* erweckt, zu einem scheinbar neuen *Wesen* gemacht. Bei den Alten, im Mittelalter und bis auf die Gegenwart ist über diesen luftigen Wanderbegriff mehr geschrieben worden, als über irgend etwas, das *existiert*. Seinen Zusammenhang mit der Wirklichkeitswelt hat das *Sein* niemals völlig aufgeben wollen, aber man mußte der Welt erst die Wirklichkeit nehmen, wollte man ihr den *Seins*begriff geben. Das Weltall ist unergründlich und erfüllt, das Sein ist unergründlich und leer.

In sprachlicher Beziehung ist das Wort für den unendlichen Hohlraum des Seins eine merkwürdige Bildung. *Sein* „ist" die allgemeinste, oberste, abstrakteste und eben darum leerste Bezeichnung für alles, was im weitesten Sinne *Substanz* sein kann, für das Objekt an sich unserer Sinneswahrnehmung, für jede durch die Sinne vermittelte Vorstellung, also für den substantivischen Teil unseres Wissens von der Welt. Auf innere Vorstellungen, ja auch auf adjektivische Vorstellungen oder Qualitäten ist der Seinsbegriff erst künstlich übertragen worden. Alle Existentialurteile behaupten von ihrem Subjekt, daß es ein Substantiv *sei* oder eine Substanz. *Gott ist* will sagen: Gott *ist Substanz* (nicht eine, sondern *die* Substanz) und wird darum sprachlich durch ein Substantiv ausgedrückt. Wollte man Gott durch *das Ewige* oder *das Werden* ausdrücken, also adjektivisch oder verbal, so stünde es bald bedenklich um dieses Existentialurteil. Dieses Substantiv der Substantive nun wird durch *esse* usw. so ausgedrückt, daß ein Verbum dafür eintritt. Die Eigenschaft, eine *Substanz* zu sein, wird durch ein *Verbum* ausgedrückt. Die Wirklichkeit eines Dings durch eine Wortform, die nichts Wirkliches bezeichnet, vielmehr, wie wir wissen, Änderungen oder Gleichförmigkeiten der Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt eines Zweckes (bei den transitiven Verben wenigstens) ordentlich zusammenfaßt. *Schreiben* „ist" nicht; wir fassen unzählige mikroskopische Bewegungen und ihre Wirkungen zu *schreiben* zusammen. *Stehen* „ist" nicht; wir fassen nur gleichförmige

Relationen so zusammen. Wir nennen die eine Gruppe transitive Verben, die andere intransitive. Auch die intransitiven Verben *sind* nur, weil der Mensch in seiner Sprache oder seinem Denken ein Interesse an diesen Relationen hat.

Zu den intransitiven Verben gehört auch *sein*. Ein menschliches Interesse, ein menschlicher Zweck wird ja auch in dieser Verbalbildung stecken. Es ist aber doch wohl einzig und allein der Denkzweck, der die Dinge sein läßt, um sie projizieren, aus sich heraussetzen zu können, um wieder einmal die Welt unserer Sinne zweimal anzunehmen: als *Schein* oder Erscheinung und als *Sein*.

Die Scholastiker haben sich endlos abgequält, die Worte *essentia* und *existentia*, weil zwei Worte da waren, auch zu unterscheiden. Beide Worte mit den anderen barbarischen Worten in logische Verbindung zu bringen, mit: *entitas, realitas, quidditas*. Besonders der Wortstreit, ob Gott zunächst *essentia* oder *existentia* sei, machte Schwierigkeiten, weil die Herren vielleicht nicht wußten, wie stark die Dogmengeschichte bei der Bildung dieser Begriffe mitgewirkt hatte. Auch die griechischen Termini, die uns als Gegensatz von *Wirklichkeit* und *Möglichkeit* geläufiger sind, spielten hinein. Zur Möglichkeit mußte noch etwas hinzukommen, damit eine Existenz da war. Zur Wirkung aus einer Ursache mußte noch die Existenz hinzukommen. Daher die spitzfindige Definition: existentia est, per quam aliquid est extra suas causas; oder: id per quod aliquid desinit esse intra suas causas. Wir sind damit noch nicht beim Äußersten scholastischer Haarspalterei angelangt. Einmal wird die existentia genannt: *actus entitativus*. Ich mag mich mit der wortgeschichtlichen Aufdröselung dieses Ungeheuers nicht bemühen. Der alte Weigel hat eine hübsche Geschichte erfunden oder benützt, um den Unterschied zwischen *essentia* und *existentia* klarzumachen. Zu einem Goldschmied kommt ein Bauer mit der Frage, wieviel ein Goldstück wert sei, so groß wie ein Ei. Der Bauer hatte nur die *Essenz* oder das *Wesen* oder die *Idee* des Goldstücks. Der Goldschmied glaubte aber an dessen *Existenz* und setzt dem Bauer Wein vor, um es von dem Berauschten wohlfeiler zu kaufen. Der schlaue Bauer bekam also eine *existentia* für eine *essentia*. „Wenn er einmal eines fände, möchte er wissen, was es wert sei."

Man täuscht sich, wenn man glaubt, wir seien heraus aus solchen scholastischen Spiegelfechtereien. Der scharfsinnige Leibniz hat (Nouv. Ess. I, 1 § 23) keine geringere Ungeheuerlichkeit gedacht, als er sagte: „Je voudrais bien savoir, comment nous pourrions avor l'idée de *l'être*, si nous n'étions des *êtres* nous-mêmes et ne trouvions ainsi *l'être* en nous." Der scharfsinnige Leibniz ist in diesem Satze nicht weniger dumm als der ontologische Beweis, der ja auch aus der Existenz des Wortes die Existenz der Sache herleitet, weil er die Existenz sinnlos für eine Eigenschaft hält. Noch toller ist vielleicht

nur noch die Wortseifenblase, die Platon geschaffen hat und die dem Begriffe *Ontologie* zugrunde liegt: *το ὄντως ὄν*. Das *seinlich-Seiende* oder so etwas, beinahe schon der *actus entitativus*. Man glaube nicht, daß sich mystische Ahnungen hinter solchen pleonastischen Unbegriffen bergen. Stülpt man den Pelion auf den Ossa, so kann doch eine schöne Hyperbel herauskommen; wirft man ein Nichts in den Abgrund, so kommt gar nichts heraus.

Auf ganz anderem Felde stehen die Sublimitäten, mit denen besonders deutsche Philosophen den Seinsbegriff bedacht haben. Wahrheit wird nicht gefunden; aber eine Menge Unwahrheiten werden oft fein beseitigt. Daß *Sein* keine Eigenschaft der Dinge sei, hat Kant (der Schüler Humes) schon trefflich gelehrt; „hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche", sagte er; als aber Fichte aus äußerster Drangsal, in einem erschütternden Briefe, die Möglichkeit erwog, hundert wirkliche Taler von ihm zu bekommen, bekam er sie nicht. Aber auch Fichte hätte sich gewundert, wenn ihm vom Meister entgegnet worden wäre, was Fichte wenige Jahre später in seiner Wissenschaftslehre sagte: „Alles, was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und außer dem Ich ist nichts." Es ließe sich gewiß ernsthafter über das Philosophenspiel mit dem Seinsbegriff reden; aber es widersteht mir, die Resonanz dieses Hohlraums aber- und abermals zu erproben. Zu zeigen, wie Hegel den Seinsbegriff, den reinen, zuerst zum reinen Nichts gemacht und dann das positive *Dasein* aus ihm herausgenommen hat. Und wie der unergründlich leere Begriff des *Seins* sich an allen Ecken und Enden mit dem Gottesbegriff berührt. Lehrt doch Hegel sogar: „Wenn wir den besondern Dingen ein Sein zuschreiben, so ist das nur ein geliehenes Sein, nur der Schein eines Seins, nicht das absolut selbständige Sein, das Gott ist" (Werke XI, 50). So ungefähr sagt das Spinoza auch, nur mit ein bißchen andern Worten.

Die Verquickung mit dem Gottesbegriff, überhaupt die entscheidende Bedeutung für alle Weltanschauungsfragen wäre dem völlig ausgeblasenen Seinsbegriff, der unverfälscht und unverbildet doch nur in der sprachlich und logisch überflüssigen Kopula steckt, nicht so ehrenvoll zuteil geworden, wenn sich nicht die Frage aller Fragen unabweisbar an den Seinsbegriff geknüpft hätte, die Frage: ob der Idealismus oder der Realismus recht habe? *Ist* die Welt noch etwas, außerdem daß sie Erscheinung ist? Außerdem daß sie Wirkung auf uns ist? Der Existenzbegriff ist ja erst eine bewußte Antwort auf eine Frage dieser Art. Und hätten wir den Ursachbegriff nicht, wir würden es nicht für notwendig halten, daß irgend etwas *sein* müsse, um uns erscheinen zu können. Im Grunde *ist* ein Ding immer dann, wenn wir glauben, es sei unabhängig von unsern Sinnen auch dann und dort, wenn und wo wir es nicht wahrnehmen. *Sein* ist Wahrgenommen-

werdenkönnen. Was die alte Scholastik zur Verzweiflung gebracht hätte, und ihren Aristoteles dazu; denn dann steckt die Wirklichkeit allein in der Möglichkeit. Auf den deutschen Universitäten wird der Psychologismus gegenwärtig schlecht behandelt; gerade was nicht Philosophie ist, Philosophiegeschichte und eine psychologisierende Physiologie wird fast ausschließlich gelehrt. Und nicht eingesehen, daß Psychologie allein zwischen Idealismus und Realismus orientieren kann, daß nicht nur unsere Vorstellungen psychologisch sind, sondern auch der naive oder metaphysische Glaube, der den Vorstellungen überdies ein Sein zuschreibt.

Dieser Psychologismus, der die Wahrheit wäre, wenn unsere Psyche nicht reden müßte, um sich verständlich zu machen, ist von den Engländern des 18. Jahrhunderts schon vollständig ausgebildet worden. Mit der Größe seiner Einseitigkeit von Berkeley, der allein unter allen Philosophen seit Platon mit dem Idealismus Ernst machte, da er gar nicht begreifen konnte, daß man hinter dem *percipi* durch die Geister noch ein zweites, besonderes *esse* suchte, daß man von seinem lieben Gott also die Welt zweimal verlangte. Berkeley sagte ja nicht: *percipi* = *esse*. Es gibt nur ein *percipi* der nicht denkenden Dinge durch Geister; das *esse* ist in unserer Einbildung. Eigentlich war Berkeley's Idealismus nur der letzte Versuch eines Locke-Schülers, den Okkasionalismus durch Leugnung der physischen Welt zu ersetzen: ungleichartige Substanzen können nicht aufeinander wirken, also gibt es nur Ideen.

Hume, durch seinen Skeptizismus vor Einseitigkeit bewahrt, hat die Leerheit des Seinsbegriffs so klar ausgesprochen, daß die Akten darüber hätten geschlossen werden können, wenn nur die Philosophie irgend einem ihrer Männer das letzte Wort gestattete. Im 6. Abschnitt des II. Kapitels und im 7. Abschnitt des III. Kapitels des Treatise finden sich diese Gedanken, stärker als in der spätern Fassung des Hauptwerks. Wir haben die Welt nicht zweimal; die Idee der Existenz ist durchaus nicht verschieden von der Idee eines Objekts. „The idea of existence is the very same with the idea of that we conceive to be existent. To reflect in anything simple and to reflect in it as existent, are nothing different from each other. Whatever we conceive, we conceive to be existent.“ Durch die Idee der *Existenz* wird einer Vorstellung also nichts hinzugefügt; was eben durch Kants Satz, Existenz oder Sein sei keine Eigenschaft der Dinge, nur deutscher ausgedrückt wird.

Erst Schopenhauer ist um einen Schritt weiter gegangen als Hume, weil er, dem die gegenwärtige Sprache der Philosophie weit mehr verdankt als das landläufige Lob seiner schriftstellerischen Vorzüge ahnen läßt, weil Schopenhauer bei allem Dogmatismus doch oft genug den Schlangenbetrug der Sprache durchschaute. Er hat den Seinsbegriff sogar mit seiner Ästhetik und Ethik in systematische Beziehung zu bringen gewußt: Jeder

kann nur Eines *sein*, hingegen alles andere *erkennen*, „welche Beschränkung eben eigentlich das Bedürfnis der Philosophie erzeugt"; es ist etwas ganz anderes, die Dinge zu *sein* und die Dinge zu *sehen*; und nur zu sehen sind die Dinge schön. Während er aber da seinen ästhetischen Optimismus und ethischen Pessimismus in das *Sein* = *Existenz* hineinlegt, hat er sonst gegen den Mißbrauch des Begriffs *Sein* zornig genug gewettert. Er hatte erkannt, daß die kleine Bedeutung der sogenannten Kopula nichts weiter sei als die, im Subjekte das Prädikat mitdenken zu lassen, ich möchte sagen: das blanke Verhältnis einer Assoziation auszudrücken. Man erwäge jetzt, worauf der Inhalt des Infinitivs der Kopula hinausläuft, eben der Begriff Sein. „Dieser nun aber ist ein Hauptthema der Professorenphilosophie gegenwärtiger Zeit. Indessen muß man es mit ihnen nicht so genau nehmen: die meisten nämlich wollen damit nichts anderes, als die materiellen Dinge, die Körperwelt, bezeichnen, welcher sie, als vollkommen unschuldige Realisten, im Grunde ihres Herzens, die höchste Realität beilegen. Nun aber so geradezu von den Körpern zu reden, scheint ihnen zu vulgär: daher sagen sie das *Seyn* (Schopenhauer wußte wohl nicht, daß die Schreibart *Seyn* von Pedanten eingeführt worden war, um das Verbum *seyn* vom Pronomen *sein* zu unterscheiden und hielt darum an dem undeutschen Buchstaben y fest), als welches vornehmer klingt — und denken sich dabei die vor ihnen stehenden Tische und Stühle." (W. a. W. u. V. II. 115.) Daß der Begriff nichts weiter sei als ein Infinitiv der Kopula hat er fast sprachkritisch vorher an einer bedeutenderen Stelle ausgesprochen (II. 68): „Weil Inhalt und Umfang der Begriffe in entgegengesetztem Verhältnisse stehen, also je mehr *unter* einem Begriff, desto weniger *in* ihm gedacht wird; so bilden die Begriffe eine Stufenfolge, eine Hierarchie, vom speziellsten bis zum allgemeinsten, an deren unterem Ende der scholastische Realismus, am obern der Nominalismus beinahe Recht behält. Denn der speziellste Begriff ist schon beinahe das Individuum, also beinahe real: und der allgemeinste Begriff z. B. das *Seyn* (d. i. der Infinitiv der Kopula), beinahe nichts als ein Wort. Daher auch sind philosophische Systeme, die sich innerhalb solcher sehr allgemeinen Begriffe halten, ohne auf das Reale herabzukommen, beinahe bloßer Wortkram." Beinahe zu oft hat Schopenhauer da das höflich-falsche Wort *beinahe* gebraucht; sein Freund Goethe hat einmal aus Gesprächen mit Fichte Anlaß genommen, „Redensarten, welche der Schriftsteller vermeidet" zu sammeln und zu veröffentlichen, sowohl für scherzhafte als für ernsthafte Betrachtungen; und unter diesen „demüthigen Phrasen" steht *beinahe* gleich an vierter Stelle. *Seyn* ist durchaus ein bloßes Wort, nicht nur beinahe, ein Wort ohne Inhalt.

Aber der Hinweis Schopenhauers, daß *sein* nichts weiter sei als die Infinitivform der Kopula, bleibt trotz-

dem ein wertvolles Aperçu. Es führt zu der Untersuchung, ob *sein* mehr ein logischer oder ein grammatikalischer Hilfsbegriff sei und wie es trotz seiner Armut zu so hohen Wortehren kommen konnte.

Die erste Frage wird fast überflüssig, wenn wir bedenken, wie Grammatik und Logik einander von je, bewußt und unbewußt, beeinflußt haben, in der Kategorienlehre wie im Satzbau. Das durch die Kopula ausgesprochene *Sein* kümmert sich ganz und gar nicht um die Existenz des Subjekts. In allen Nominaldefinitionen selbstverständlich nicht; und bei den Realdefinitionen liegt die Existenz in re, nicht in der Kopula. Aber selbst die Zugehörigkeit des Prädikats zum Subjekt wird durch die Kopula nur ganz vage, nur ganz inhaltsleer ausgesprochen. Eigentlich wird die Relation erst durch den Inhalt des Prädikats bestimmt; im *Sein* der Kopula steckt nicht mehr als eben die *Kategorie* der Relation, der sprachliche Anlauf zur Anerkennung einer Relation. In der Kopula steckt nichts als die Assoziationsmöglichkeit der beiden Begriffe, des Subjekts- und des Prädikatsbegriffs. *Ist* bedeutet ganz andere Assoziationen in: „Alexander *war* tapfer" (Qualitätsurteil), „das Pferd *ist* ein Tier" (Subsumtionsurteil), „das Christentum *war*" (Existenzialurteil, verbunden mit der Negation für die Gegenwart), „N. *ist* gut" (Werturteil), „Atom *ist* ein Phantasiebegriff" (Nominaldefinition) usw.

Der Terminus *Kopula* war der antiken Welt gar nicht bekannt. Begriff und Ausdruck *copula* findet sich zuerst bei Abaelard, dem ja die Scholastik nicht ganz den Sinn fürs Leben genommen hatte, der aber bei seiner Erklärung „verbum interpositum praedicatum subjecto copulat" und dem ein andermal gebrauchten *copula* schwerlich an unser *kopulieren* gedacht hat. Der puristische Versuch, *Satzband* für Kopula zu setzen, gab den ursprünglichen Sinn richtig wieder. Bei *Kopula* an unser *kopulieren* zu denken, blieb der glücklichen Witzjagd von Jean Paul vorbehalten (Vorschule der Ästhetik § 44): „Der ästhetische Witz, oder der Witz im engsten Sinne, der verkleidete Priester, der jedes Paar kopuliert, tut es mit verschiedenen Trauformeln." Die häufigste Trauformel dürfte zwischen Begriffpaaren aber doch die alte Kopula sein. (Den Scherz „Kopula eines Macht- oder Flickworts" hat schon Hamann in seiner „Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft" gemacht.) Lateinisch hieß *copula* jeder Strick, der physisch oder moralisch ein Band werden konnte, auch in der Ehe, auch in der Wortbildung (Gellius X. 5. avarus sei nach Nigidius aus avidus æris entstanden, und aus dieser Verbindung oder copula sei der Buchstabe e ausgefallen; ein abschreckendes Beispiel übrigens für die Etymologie der Römer, wenn es noch eines Beispiels bedürfte); auch *copulare* wurde so, von Cicero und Quintilianus, von der Wortkoppelung gebraucht. Abælard schuf den grammatisch-logischen Begriff der *Kopula*, da er ihn auf das Zwischenglied

zwischen Prädikat und Subjekt einschränkend anwandte.

Der scholastische Streit darüber, ob die *Kopula* zum Subjekte oder zum Prädikate gehöre, ist auf logischem Gebiete gegenstandslos, weil die Kopula eben *zwischen* beiden die Verbindung schafft; in grammatikalischer Beziehung müßig, weil der Sprachgebrauch entschieden hat; der Streit lebt aber fort in der bekannten Vexierfrage unsrer Schulbuben: „Heißt es: siebenmal neun *ist* vierundfünfzig? oder: *sind* vierundfünfzig?“ Dem Schulbetriebe der Logik gehört die Kopula besonders dadurch an, daß ihr die Last der Bejahung und Verneinung aufgebürdet wird; wenn nicht anders Bejahung oder Verneinung, als die entscheidende *Kategorie* jedes Satzes, dem Ganzen zugehört, sobald sie sich aufs Ganze bezieht, sonst aber ganz wohl auf jeden einzelnen Redeteil bezogen werden kann. Man vergleiche: Geld ist nicht da (fehlt überhaupt), Paul ist nicht da (aber andre Knaben, nur Paul nicht), der Hut ist nicht da (also anderswo).

Etwas wichtiger als die Frage, ob der Seinsbegriff in der Kopula eine logische oder eine grammatische Funktion habe, wäre die Untersuchung, wie der allgemeinste und darum stärkste Erkenntnisbegriff, eben der Begriff der *Existenz*, zu der anerkanntermaßen leeren Funktion einer nichtssagenden Kopula hinuntersinken konnte. Ich werde zu zeigen versuchen, daß diese Frage falsch gestellt worden ist, daß der Seinsbegriff von Hause aus oder doch in historischer Zeit ursprünglich die leere Kopula ausdrückte und erst durch subtile Denkerkünste der Philosophen und eigentlich nur in der Sprache der Philosophie die prägnante Bedeutung der Existenz gewann.

Aus welchem konkreten Begriff freilich in unsern Sprachen der Wortstamm oder die Wortstämme für den Seinsbegriff (*ist*, *bin* und *war*, *as* und *bhu*, *sum* und *fui*, *jsem* und *budu*) sich entwickelt haben, wird mit Sicherheit niemals ausgemacht werden können. Zwei Umstände machen uns aber bedenklich, so daß wir die überraschende Gleichförmigkeit im Gebrauch der Kopula, wie ihn die Kultursprachen aufweisen, nicht eine Denknotwendigkeit oder ein Sprachgesetz nennen, sondern weit eher Nachahmung oder Beeinflussung vermuten. Der eine Umstand ist die bekannte Tatsache, daß es auch ohne Kopula geht, daß es in den meisten Sprachen alte sprüchwörtliche Redensarten gibt, die die Assoziation von Subjekt und Prädikat eindeutig ohne das Hilfsverbum ausdrücken. Der bekannte Satz *ὁ μεν βιος βραχυς, ἡ δε τεχνη μακρη* hat gleich vier überflüssige Flickwörter und doch keine Kopula. Daß solche deutsche Sprüchwörter ohne Kopula mitunter Lehnübersetzungen aus dem Lateinischen sind (je gelehrter desto verkehrter, ländlich-sittlich), beweist nichts gegen die Möglichkeit, ohne Kopula auszukommen. Sodann ist es nur eine Selbsttäuschung der Sprache, wenn sie ihre eigene Gewohnheit in andern Sprachen genau wiederzufinden glaubt.

Es ist einfach nicht wahr, daß die Bezeichnungen für den Seinsbegriff sich in allen Kultursprachen entsprechen. Romanische Sprachen, die für unser *stehen* keinen einfachen Ausdruck haben, benützen den Begriff *stehen* für das Perfektum des Seinsbegriffs: sono *stato* usw. (Unser deutsches *wie steht's?* mag eine Lehnübersetzung von *come sta?* sein.) Wir haben aber eine ganze Menge kopulativer Verben, welche den Seinsbegriff bald unverändert, bald mit einer Nuance ausdrücken, anders wieder in andern Sprachen. Die Zukunft des Seinsbegriffs wird im Deutschen durch *werden*, im Englischen durch *sollen*, im Französischen durch *gehen* oder *haben* bezeichnet. Die Zuverlässigkeit des Seinsbegriffs wird häufig ohne jede zusätzliche Vorstellung durch *bleiben* ausgedrückt; „dieser Baum ist und bleibt eine Tanne" heißt wirklich nicht mehr als „ist eine Tanne". *Scheinen* ist häufig so sehr nur eine bescheidene subjektive Fassung eines apodiktischen Urteils, drückt so einfach die Relativität unseres Wissens aus, daß es fast besser als *sein* die Funktion der Kopula hätte übernehmen können. Nur ein Verbum gibt es, das für diese Funktion vielleicht noch geeigneter war, das Verbum *heißen*; alle die knifflichen Existenzialurteile, an denen John Stuart Mill die Zweideutigkeit der Kopula *ist* getadelt hat, wären tadellos, wenn man sich gewöhnt hätte, in ihnen Subjekt und Prädikat durch *heißen* zu kopulieren. Aber auch die Urteile, in denen *ist* eine richtige Kopula ist, wären so besser auszudrücken: Gott *ist (heißt)* ewig, Zeus *war (hieß)* der oberste Gott der Griechen, das Ding an sich *ist (heißt)* transzendent, das Atom *ist (heißt)* der letzte Bestandteil der Körper.

Von den beiden oder gar drei Stämmen, die in den sog. arischen Sprachen zum vollständigen Paradigma eines Verbums (dem ungefähren Seinsbegriff) gekoppelt worden sind, mag der Stamm *bhu (fu)* wirklich noch in historischer Zeit etwas Vorstellbares bedeutet haben, z. B. *wohnen*. Aber der andere Stamm, wenn wir ihn auch als das *as* des Sanskrit festzulegen lieben, ist in seiner historischen Gestalt fast so körperlos wie er begrifflos ist. K. F. Becker (Organism der Sprache, II. Aufl. 222 f.) hat nun sehr fein darauf hingewiesen, wie ähnlich die Formen des Seinsbegriffs, und nicht nur die Formen, dem Pronomen sind. Auf die Identität der Pronomina und der Personalendungen des Verbs war für die sog. arischen Sprachen längst hingewiesen worden. Die Verwendung von *m*, *s*, *t* springt in die Augen. Aber auch afrikanische und amerikanische Sprachen zeigen ähnliche Kongruenz von Personalendung und Pronomen. Im Griechischen, Lateinischen, Slowenischen kann das Pronomen (veni, vidi, vici) weggelassen werden, wie die Kopula in herkömmlichen Redensarten. Wir ersehen aus allem diesem, daß die eigentliche Funktion des Aussagewortes *(sein)* und des Pronomens dieselbe ist, und daß sie auch nach ihrer Grundbedeutung identisch sind. Pronomen und Aussagewort haben sich als beson-

dere Formwörter vom Verbe losgerissen und haben sich nach entgegengesetzten Richtungen entwickelt, das Pronomen in einer substantivischen Form, das Aussagewort hingegen in der Form eines Verbs. Das Pronomen wird gewissermaßen zu einem Substantiv ohne Begriff, und bezeichnet überhaupt statt eines Substantivs Begriffe des *Seins*; und das Aussagewort wird zu einem Verb ohne Begriff, und bezeichnet auch wohl, statt eines Verbs Tätigkeitsbegriffe, z. B. die Existenz; „er *ist* in der Stadt" heißt etwa „er *lebt* in der Stadt".

Ganz so, wie Becker das darstellt, kann die historische Entwicklung kaum gewesen sein. *Ich* und *du* müssen ein sehr reiches und konkretes Leben gehabt haben. Um so auffallender ist die Ähnlichkeit oder Identität zwischen dem *Seins*begriff und dem unpersönlichen Fürworte *es*. Zu erwägen gebe ich auch, daß unsere Kinder, wenn sie schon recht geläufig sprechen können und über einen großen Vorrat von Substantiven, Adjektiven und Verben verfügen, noch lange nichts anzufangen wissen mit den Fürwörtern und mit dem Seinsbegriff.

Ich habe in diesem Zusammenhang der Kopula mehr als einmal nachsagen müssen, daß sie eine Funktion ausübe. Und wenn ich nun frage, wessen Funktion sie ausübe, so komme ich nun zu einer wunderlichen Antwort. Die Kopula ist ein Wort, aber kein Begriff; sie hat nur die Funktion eines Begriffs. Und ebenso steht es eigentlich um die beiden Gruppen, die Becker vergleichen gelehrt hat. Die persönlichen Fürwörter sind auch darin dem *sein* ähnlich, daß in beiden Fällen nur von der Funktion eines Begriffs die Rede sein kann. Ja, ich erbiete mich in einer allgemeinen Zeichensprache, für die persönlichen Fürwörter (und deren Ableitungen) mit algebraischen Ausdrücken, für den Seinsbegriff mit den mathematischen Zeichen der Gleichheit, der Subsumtion usw. auszukommen.

Sein ist kein rechter Begriff, weil ein rechter Begriff zuletzt irgendwie auf ein Vorstellbares, auf ein Beispiel muß zurückgeführt werden können, das Sein jedoch unvorstellbar ist und immer unvorstellbarer wird, jemehr Mühe wir uns geben. Das gilt für den leeren Seinsbegriff der Kopula nicht nur; der scheinbar so prägnante Existentialbegriff ist erst recht unvorstellbar. *Ich bin* sagt auf der Welt nicht mehr aus als *Ich* oder *sum*. Ich habe oft das Ichgefühl eine Täuschung genannt. Ich möchte den Gedanken jetzt besser ausdrücken: das Ichgefühl ist ein Instinkt wie ein anderer und nur der Begriff ist eine Täuschung. Wir kommen um den Glauben an unser Ich ebensowenig herum wie um den Glauben an die Existenz der Welt. Und beide Instinkte gehören zusammen: der instinktive Glaube an die eigene Persönlichkeit und der instinktive Glaube an die Existenz der Außendinge. Ich würde mit der Welt verschwinden. Und die Welt würde mit mir verschwinden. Subjekt und Objekt gehören zusammen, sind Korrelatbe-

griffe wie rechts und links. Die beide doch auch nicht *sind*. Substanz ist nur ein anderer Ausdruck für den Seinsbegriff; und Substanz ist, wenn wir uns besinnen, ebenso unvorstellbar wie Sein. Wir sagen, daß etwas *sei*, wenn wir es wahrnehmen oder (oder und) den Glauben haben, es irgendwo und irgendwann wahrnehmen zu können. Wenn etwas so und so aussieht, so und so klingt, so und so riecht, sich so und so anfühlt, dann gehört es zu unserer Sinnenwelt, dann existiert es. Nur daß wir für die Summe unserer Sinneseindrücke keinen Sinn haben. Darum existiert das Ding an sich auch nicht, nicht für uns. Es hat keine Relation zu uns. Wollte man das Sein streng definieren, so müßte man zu einem sinnlosen Widerspruch greifen: es ist die *absolute Relation*. Und so sauber steht die philosophische Terminologie zur Verfügung, daß ein anderer (Herbart hat es getan) mit dieser Definition jonglieren könnte.

Ich habe nun so Blatt für Blatt von einem Scheinbegriff entfernt und bin endlich anstatt zum Kern oder zum Keim zu einem Hohlraum gelangt; das hübsche Wort hat sich also als eine künstliche Blüte erwiesen. Wieder einmal. Auch der Seinsbegriff im sog. Existenzialurteil ist ein Nichts. Ist ein alter Sprachgebrauch, den uns die Scholastik hinterlassen hat. Sie hat den leeren Seinsbegriff der Kopula zu diesem Zwecke verhärtet, mußte den Existenzialbegriff wohl bilden, um die Frage nach der Existenz Gottes beantworten zu können. Wenn wir diesen Existenzialurteilen furchtlos auf den Grund gehen, so entdecken wir, was uns nicht überraschen darf. Was da irgend existiert, das ist ein Wort: Gott, der Centaur, der Pegasus, die Atlantis, das Einhorn. Ein Wort, meinetwegen ein Begriff. Und die Behauptung der Existenz ist nur dann feierlich und sachlich, wenn wir heimlich an den Berichten über solche Abenteuer gezweifelt haben. Genau genommen ist die Frage nach der Existenz immer nur die sprachliche Frage: verbinden wir mit dem Worte einen Sinn oder nicht. In ein Reallexikon gehören die Existenzialurteile und nicht in die Philosophie. Sigwart (Logik II. Aufl. I. 127) sagt: „In dem Verbum *sein* liegt ursprünglich die reale Existenz.“ Nein. Die reale Existenz ist dem leeren Seinsbegriff, dem Instinkt der Realität, aufgelastet worden durch den labor improbus der Scholastiker, problematischen Worten Realität beizulegen. Was fraglos ist, dessen Existenz wird nicht erst behauptet. Das Sein, das in Frage steht, wird rechthaberisch betont, wird trotzig unterstrichen. „Gott *ist*“. Die bloße Kopula ist unbetont. Man kann allgemein sagen: in unzweifelhaften, also nach unserm Sprachgebrauch wahren Urteilen hat das Sein so gut wie keinen Ton (N. ist tot), in angezweifelten und unwahrscheinlichen Urteilen wird das Sein stark betont und dadurch zur Würde der Existenz erhoben (Gott *ist*, die Person Tell *existierte*).

Der unbestechliche Jacob Grimm hat einmal (D. G. I.² 22) bemerkt, die

Betonung (der deutschen Vorsilben) schwanke „nach noch unerforschten Gesetzen und Gewohnheiten.“ Dazu möchte ich eine Analogie beibringen, die wohl einer weitern Untersuchung wert wäre. Wir haben (und nicht nur im Deutschen) einige Adjektive, welche den höchsten Kategorien angehören und dennoch in einer gewissen Anwendung, die dem Seinsbegriff im Existenzialurteile nahe entpricht, ihren sonst starken Ton verlieren. „Das ist mein *ganzes* Vermögen“ will sagen: mein gesamtes Vermögen. Ein bescheidener, armer Teufel, der 100 Mark geschenkt bekommt, mag aber wohl ausrufen: „das ist ein ganzes *Vermögen*“, d. h. es ist *kein* Vermögen, aber ich soll und will es aus Höflichkeit so *nennen.* „Er ist ein wahrer *Riese*“ will sagen: er ist *kein* Riese, es gibt überhaupt keine Riesen, ich will aber den im Sprachgebrauch vorhandenen Riesenbegriff auf ihn anwenden, weil er recht stark oder recht lang ist. Ähnlich wird im Deutschen das Wort *förmlich* unbetont gelassen, wenn das Substantiv *nicht* wörtlich gemeint ist; man sagt von einer Prügelei, „das ist eine förmliche *Schlacht*“. Von diesen Worten ist *wahr* das seltsamste; wenn das Urteil, das durch das Attribut ausgedrückt werden könnte, offenbar falsch ist, nur ein Bild ist, dann wird die Bildlichkeit durch Tonlosigkeit ausgedrückt. Wenn der Sprachgebrauch so logisch wäre wie er nicht ist, so hätte auch das Sein des Existenzialbegriffs (Gott ist) tonlos werden müssen. (Vgl. Art. *Wahrheit.*)

Selbstbeherrschung. — Die Tugend der Tugenden. „Sie ist die Grundbedingung aller moralischen Tüchtigkeit, im besonderen die allgemeine Grundform der individualistischen Tugenden“ (Paulsen, Ethik [2] S. 397). Dann aber ist für Paulsen dieselbe Selbstbeherrschung auch wieder eine Pflicht (und Pflicht ist doch noch nicht Tugend) und endlich eine Kunst: „Die große Lebenskunst, dem Morgen das Heute zu opfern.“

Über das, was hinter all diesen Moralpredigten steckt, dürfte es einen Streit kaum geben. Mäßigkeit ist rätlich. Unvernunft ist unvernünftig.

Darauf läuft es nämlich hinaus, daß der Mensch sich durch seine Vernunft vom Tiere unterscheide und darum nach Gottes Willen oder um Gotteswillen die Vernunft über die tierischen Triebe herrschen lassen müsse. Nur daß die unvernünftigen Tiere nicht unmäßig sind.

Darauf läuft es hinaus, herauszubekommen, welche von den Seelen des Menschen der Mensch selbst sei: die vernünftige Seele, die begehrende Seele oder gar die vegetative Seele. Nach der Bildung des Wortes Selbstbeherrschung (*sein selbes Beherrschung*, *selbst* ist ein erstarrter Genitiv mit einem unorganisch hinzugefügten *t*) scheint es aber fast, als ob der Wortschöpfer das Wesen des Menschen, sein eigentliches Ich oder Selbst in den tierischen Trieben gesehen hätte, welche von der Vernunft, wieder dem eigentlichen Selbst, zu beherrschen wären. Wonach also der Mensch mindestens zwei *Selbste* hätte.

Diese unselige Zerspaltung der einen Welt in zwei Welten, der wir immer begegnen, ist an den psychologischen Begriffen, deren Bezeichnung mit *selbst* anfängt, besonders auffallend. Auch die realen Handlungsbegriffe, wie Selbstmord, zeigen etwas von Zwiespältigkeit; ich töte mich selbst; die Handlung wäre gar nicht möglich, wenn nicht zwischen dem Mittel (Sprung ins Wasser, Trinken des Gifts, Abdrücken der Pistole) und dem Zweck eine Zeitdifferenz wäre; aber bei der Handlung des Selbstmordes fehlt dem zweiten Selbst die Vorstellung, daß es das eigentliche, das wesentliche Selbst sei; nur im kirchlichen Sinne könnte man etwa sagen: der Selbstmörder vernichtet sein Selbst.

Reden wir aber von Selbsterkenntnis, Selbstbeherrschung u. dergl., so zerspalten wir die eine und unteilbare Seele in zwei Seelen, in ein Subjekt und ein Objekt, und es hängt völlig von unserer Betrachtungsweise ab, welche von den beiden Seelen subjektiv und welche objektiv ausfallen soll.

Selbstmord. — Die Frage, ob der Selbstmord erlaubt sei oder nicht, ist in einem so hohen Grade dumm, daß jeder Versuch einer Beantwortung dumm werden muß. Man könnte mit gleichem Rechte fragen, ob eine Eiche erlaubt sei. Und hält man den Selbstmord für etwas Seltenes, einen Fall gegen die Regel, so mag man mit gleichem Rechte fragen: ob ein Kalb mit sechs Füßen erlaubt sei. Und stellt man mir entgegen, daß der Selbstmord kein Naturprodukt sei, sondern eine menschliche Handlung, so frage ich zunächst, ob menschliche Handlungen nicht unter die Äußerungen der lebenden Natur fallen, und frage sodann, ob Fortpflanzung, ob Keuschheit, ob Weingenuß, ob Abstinenz erlaubt sei. Von wem erlaubt? Von Gott? Vom Gesetz?

Eine andere Frage wäre ernsthaft zu stellen: *wie* ist Selbstmord möglich? Welches Motiv kann stärker sein als der Instinkt der Selbsterhaltung, der bei der Masse der Menschen mit dem Leben, dem Ichgefühl oder Bewußtsein zusammenfällt.

Der Mensch ist zum Selbstmorde fähig, weil bei ihm bewußtere Motive stärker werden können als der Instinkt der Selbsterhaltung. Aber es ist nicht ganz richtig, wenn man den Tieren die Fähigkeit zum Selbstmorde abspricht. Nehmen wir zuerst einen extremen und erfundenen Fall.

Eine Katze, die im Wasser unweigerlich ersaufen würde, klammert sich an die Steine einer senkrechten Ufermauer. Von allen Seiten nähern sich ihr Menschen oder Gespenster mit glühenden Eisenstangen. Die glühenden Stangen sind so dicht aneinander, daß die Katze weder darüber noch daneben, noch zwischen ihnen durch entschlüpfen kann. Nun bringen die Menschen oder Gespenster die Glut näher und näher an die Katze heran. Die Katze wird nicht gestoßen, nicht gebrannt. Sie wird nur näher und näher an den

Rand der Mauer gedrängt. Und wer kann sagen, ob sie im letzten Augenblicke mit freiem und bewußtem Willen losgelassen hat oder nicht.

Man wird mir eine Nutzanwendung auf den menschlichen Selbstmord erlassen. Aber auch der mittelbare Selbstmord der Tiere ließe sich unter das Schema dieser Katze bringen: der Vogel, der im Jammer um seine Jungen den Feind vom Neste ablockt und so zum Opfer fällt; das gefangene Tier, das in Todesangst sich ein Glied ausreißt und als Krüppel zugrunde geht; das Tier, das in der Hungersqual Nahrung zu sich nimmt, die den Tod herbeiführt. Wie bei der Katze des Schemas, ist der stärkere Instinkt der, einem höchst positiven Schmerze zu entgehen, auf jede Gefahr.

Da ist es nun merkwürdig, daß die Natur des Menschen, ohne Willensakt und ohne Bewußtsein, ein Schutzmittel gegen übergroßen Schmerz gebildet hat. Stürmt auf den Menschen ein unerträglicher Schmerz ein, ein Schmerz, den die Lebenskraft nicht ertragen kann, so schützt sich die Natur durch plötzlichen *Tod* oder durch den Scheintod, der in diesem Falle *Ohnmacht* heißt.

Ist der Tod als Folge der Krankheiten — durch Erstickung, wie oft bei Diphtherie, durch eine Art Vergiftung, wie bei Cholera usw. — nicht auch so eine Flucht vor einer unerträglichen Schädigung? Ist der natürliche Tod, der allein diesen Namen verdient, der Alterstod, nicht ebenfalls eine Resignation der letzten Lebenskraft, die eher verhungert als sich mit elenden Surrogaten des Stoffwechsels zu begnügen? Gibt es also nicht Übergänge zwischen dem Selbstmorde und dem Tode?

Und weil der sogenannte Selbstmord doch auch kein unnatürlicher Tod ist, weil es immer natürlich zugeht — dieweil der Mensch eben im Leben wie im Sterben immer mit zu der Natur gehört —, darum bin ich geneigt, den neuen, nicht ganz einwandfrei gebildeten Ausdruck *Freitod* — im D.W. noch nicht gebucht — dem ältern und an die Sprache des Strafrechts erinnernden Worte *Selbstmord* vorzuziehen. *Selbstmord* ist bei uns erst seit dem 17. Jahrhundert, seit Harsdörffer, gebräuchlich; franz. *suicide* (noch neuer das schlecht gebildete, pleonastische, zweimal reflektierte *se sui*cider) gar erst seit dem 18. Jahrhundert; noch Jean Paul konnte die Umformung *Selbermord* wagen; immer knüpft die Vorstellung an die des Verbrechens an, wie es denn im Französischen bis nach der Mitte des 18. Jahrhunderts *homicide de soi-même* hieß. *Freitod* erinnert mich, wie *Freitreppe*, *Freistatt*, an etwas, das ins Freie führt, das Freiheit gewährt.

sogenannt. — Ein Pedant könnte an mich die Forderung stellen, kein einziges Wort meiner Sprache in meiner Darstellung zu gebrauchen, ohne daß es zwischen Anführungszeichen gesetzt würde oder durch Voranstellung des Warnungszeichens *sogenannt* (Lehnübersetzung von *sic dictus*) verdächtig gemacht. Wie ein pedantischer Apotheker auf jede Arznei das Zei-

chen des Giftes kleben müßte, weil doch jede Arznei bei falscher Anwendung schaden könnte. Es hat auch nicht an Leuten gefehlt, die durch das Studium oder das Anblättern meiner „Kritik der Sprache" so pedantisch geworden waren, daß sie mir einen Vorwurf daraus machten, Sprachkritik mit den Mitteln der Sprache zu treiben. Ich muß beide Vorwürfe im Prinzip als berechtigt anerkennen. Ich hätte schweigen können oder ich hätte vor fast jedes Wort *sogenannt* setzen können; vor fast jedes Wort, denn eigentlich sind nur die Eigennamen und die Zahlwörter keine Begriffe und die Begriffe sind fast niemals eindeutig und fest umschrieben. Ich muß gestehen, daß ich viele Wörter, deren Inhalt ich als einen Scheinbegriff nachzuweisen gesucht habe (Ich, Seele, Bewußtsein usw.), in anderem Zusammenhange wieder bequem gebrauchte. Aber nicht nur die Gemeinsprache, auch die wissenschaftliche Sprache ist etwas *zwischen den Menschen;* nur zwischen den *Menschen*, denn wir gebrauchen z. B. die Wörter *Pflicht* und *Recht* nicht, sobald wir von unsern Hunden oder Pferden etwas verlangen. Aber ich meine doch, die Darstellung wäre etwas schwerfällig geworden, wenn ich jedem Substantiv, Adjektiv und Verbum, jedem Artikel und jeder Partikel ein vorsichtiges *sogenannt* vorausgestellt hätte. Ich hätte ebenso gut schweigen können. Aber mein sogenanntes Ich wollte sozusagen meine sogenannten Ideen den sogenannten Menschen sozusagen mitteilen.

sollen.

I.

Sollen ist mit seiner ganzen etymologischen Sippe *(Schuld, I shall)* und mit seiner begrifflichen *(Pflicht, Gebot, Moralgesetz, kategorischer Imperativ, devoir, dovere, duty* usw.) eins der wunderlichsten Worte, im Deutschen sowohl wie in den andern modernen Kultursprachen. Christlich ist der Begriff und wohl gewiß aus der modernen Übersetzung des Dekalogs hergekommen, der im hebräischen Original und in der Vulgata in der Form ausgedrückt war, die man, wenn man kein Schulbub ist, Imperativ, Optativ oder Futurum nennen kann. Der französische Dekalog gebraucht einfach das Futurum: tu ne tueras usw. Aber so verchristlicht ist unsere Zeit auch noch unter der Führerschaft atheistischer Denker geblieben, daß die Moral oder die Wertlehre vom menschlichen Handeln ohne den Begriff des Sollens nicht glaubt auskommen zu können. *Ich soll* gilt heute noch als das Urphänomen, das darum auf nichts anderes zurückgeführt werden kann. So wie seit Descartes das cogito für das Urphänomen des Denkens galt. Wobei nicht übersehen werden sollte, daß cogito ebensowenig wie *ich soll, du sollst* ursprünglich ein Urteil enthält (erst der Logiker schiebt ein Urteil hinein), daß also die Logik mit solchen sprachlichen Menschenbeziehungen eigentlich nichts anfangen kann. Davon später mehr.

Ich will nun zeigen, daß die wortgeschichtliche Untersuchung des Sollbegriffs unweigerlich zu der nihilisti-

schen Überzeugung führt, es stecke hinter diesem Begriffe überhaupt nur eine unklare Metapher und gar keine greifbare Vorstellung; ich will weiter ohne jedes Vorurteil untersuchen, ob unabhängig von der Wortgeschichte das *Sollen* etwa psychologisch einen Sinn habe, wie wir doch ohne Zweifel etwas wie *Wollen* in unserem sog. Selbstbewußtsein vorfinden. Bei dieser Bemühung wird es besonders schwer sein, die Begriffe zu definieren, weil sie zu den alleralltäglichsten Worten gehören und im Sprachgebrauche (aller modernen Kultursprachen) bald als Korrelatbegriffe auftreten, bald wieder als Gegensätze und endlich sogar als Synonyme.

Das Durcheinander des Sprachgebrauchs rührt hier, wie so oft, davon her, daß Worte aus ganz getrennten und widersprechenden Gedankengängen, aus entlegenen Wissenschaften oder Scheinwissenschaften im Laufe der Jahrhunderte in die Gemeinsprache aufgenommen wurden und sich da, nach Verlust ihrer prägnanten Bedeutung miteinander vertragen lernten. Ein Beispiel. *Sollen* gehört von Hause aus der Theologie an, bedeutet eine Verpflichtung oder *Verschuldung* des Menschen gegen Gott; „du schuldest, nicht zu töten", hätte das soundsovielte Gebot im Geiste der althochdeutschen Sprache heißen können; und wieder bei anderer Entwicklung der Sprache hätte Schiller vielleicht seinen Satz so geformt, „der Übel größtes aber ist *das Sollen.*" Dagegen aber gehört das *Wollen* völlig in das Gebiet der psychologischen Selbstbeobachtung; und weil Selbstbeobachtung oder Psychologie wohl in der Natur des Menschen liegt, christliche Theologie jedoch eine zufällige Erscheinung der Menschengeschichte ist, so brauchte der leidige Gegensatz von *wollen* und *sollen* durchaus nicht in das Sprechen oder Denken des Menschen hineinzugehören. Das *Sollen* ist aber wiederum ein etwas schwächeres *Müssen;* der Begriff *müssen* gehört aber als Notwendigkeit in das Gebiet der Logik, die mit der Theologie gar nichts und mit der Psychologie alles oder nichts zu schaffen hat. Aus den unklaren Worten der Gemeinsprache baut dann aber die Moral ihre Sätze und gelangt schließlich zu Ungeheuerlichkeiten, wie „ich soll wollen" oder gar „ich muß wollen sollen". Es wäre nicht schwer, Kants Lehre vom kategorischen Imperativ oder dem unbedingten Sollen in solche Formeln zu fassen.

Die Konfusion geht noch weiter. Ich habe schon erwähnt, daß die zehn Gebote der Form nach als Optativ, als Imperativ oder als Futurum aufgefaßt werden können. Es heißt: Mos. II, 5, 17—19: non occides, neque moechaberis, furtumque non facies. Das Futurum spricht von Vorgängen, die man erwartet. Hat man ein Recht dazu, sie zu erwarten, so befiehlt man sie. So sind die Handlungen, die diese Vorgänge herbeiführen, eine Pflicht dessen, der zu gehorchen hat. *Pflicht* ist von *pflegen* abgeleitet; und *pflegen* gebrauchen wir am häufigsten, wenn wir von einer Gewohnheit oder einer Regelmäßigkeit reden, die uns das Eintreffen

eines Vorgangs wieder erwarten läßt. Nicht mit Notwendigkeit. Das starre Wort *Pflicht* hängt also sprachlich mit einem ungewissen Futurum zusammen. Und ganz ähnlich ist der starre *Soll*begriff, das Urphänomen der sogenannten Moral, in der Gemeinsprache herabgesunken zu der Redensart für etwas, was man nicht bestimmt weiß: „N. N. *soll* krank sein.“ So können durch das eine Wort *sollen* Vorstellungen ausgedrückt werden, die auf dem Gebiete der Logik zwischen der sichersten Wahrheit und der äußersten Unsicherheit schwanken, auf dem Gebiete der Moral gar zwischen den Gegensätzen Freiheit und Notwendigkeit.

II.

Pflicht ist ein christlicher Begriff, den das Altertum in solcher Erhabenheit gar nicht kannte. Erst der Stoa waren Handlungen bekannt, die man tat, weil sie schicklich waren (*καϑηκον*) oder gar das einzig Richtige (*κατορϑωμα*). Das Christentum unterschied zwar Pflichten gegen sich selbst, gegen den Nebenmenschen und gegen Gott, aber im Grunde waren alle diese Pflichten von einer höhern Gewalt auferlegt, vom allmächtigen Gott, der seine Gebote und Verbote durch furchtbare Strafen und lockende Belohnungen durchsetzen konnte. Als der Glaube an diese äußere Verpflichtung zu schwinden begann, schien durch Humanismus und Materialismus die Moral oder die Pflichtenlehre sich lockern zu wollen. Da trat der Mann auf, der untheologisch das Pflichtgefühl in der Tiefe seines Gemüts vorfand („was Pflicht ist, bietet sich jedem von selbst dar“), der seine deutschen Zeitgenossen mit seinem Pflichtbegriff berauschte, wie nur je ein Religionsstifter mit der Anschauung Gottes berauscht hat, und der für seinen Pflichtbegriff poetische Töne fand, die seiner Sprache sonst wahrhaftig fremd waren: Kant. Die Stelle, mit der der „Beschluß“ der praktischen Vernunft beginnt, ist oft zitiert worden: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der *bestirnte Himmel über mir* und *das moralische Gesetz in mir*.“ Und fast noch dichterischer (154f.): „Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen, Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Geheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?“

„Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst ... erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann ... Es ist nichts anders als die *Persönlichkeit*, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur ...; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß ... Das moralische Gesetz ist heilig" (Prakt. Vern.² 154 f.).

An einer anderen Stelle (Ü. d. Deutlichkeit d. Grundsätze § 2) drückt sich Kant über die zweifache Bedeutung des Sollbegriffs philosophischer aus. „Ich *soll* entweder etwas tun (als ein *Mittel*), wenn ich etwas anderes (als einen *Zweck*) will; oder ich *soll unmittelbar* etwas anderes [„anderes" ist wohl ein Lapsus des Drucks und sollte getilgt werden] (als einen Zweck) *tun* und wirklich machen." Und der ganze Tiefsinn Kants, der ihn befähigte über seiner eigenen moralischen Verstiegenheit zu stehen, ist vielleicht verborgen in einem Satze der Grundlegung z. Metaph. d. Sitten: „Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibeln Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als es sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet."

In der Gefolgschaft Kants finden wir die großen sittlichen Charaktere der Dichter (bei Schiller und auch bei Kleist), finden wir den kategorischen Imperativ der Pflicht, wie er in Fichte und in einigen Führern der Freiheitskriege lebendig wird. Max Piccolomini wird das Ideal eines Helden. In der Prosa der Moralprediger und in der Moralphilosophie der folgenden Zeit sinkt dieser fast religiöse Aufschwung Kants zur hohlen Phrase hinunter. Ein Engländer, der von Locke und Hume abgefallen ist, Bentham, schreibt eine *Deontologie*. Das christliche Verhältnis zu Gott ist nicht mehr vorhanden, der Altruismus ist noch nicht entdeckt, es steht dem *Verpflichteten* kein *Berechtigter* gegenüber, und so wird die Pflichtenlehre zu einem leeren Gerede. Selbst Fichte, wo er nicht ins Leben eingreift, stellt unmögliche Forderungen auf. Die Außenwelt sei nur das versinnbildlichte Material unserer Pflicht; die Pflicht sei der Zweck des Lebens. Und Schleiermacher, der gute und milde, findet das Pfaffenwort: „Handle in jedem Augenblick mit der ganzen sittlichen Kraft und die ganze sittliche Aufgabe anstrebend." In jedem Augenblick! Der edelste Mensch müßte zum Schuft werden vor einer solchen Pflichtenlehre.

Schopenhauer war der erste, der den schreienden Widerspruch in dem unbedingten Sollen, dem kategorischen Imperativ, bei Kant tadelte. Ein unbedingtes Soll sei ein Szepter aus hölzernem Eisen. „Denn im Begriff Sollen liegt durchaus und wesentlich die Rücksicht auf angedrohte Strafe oder versprochene Belohnung, als

notwendige Bedingung, und ist nicht von ihm zu trennen, ohne ihn selbst aufzugeben und ihm alle Bedeutung zu nehmen: daher ist ein unbedingtes Soll eine contradictio in adjecto" (W. a. W. u. V. I, 620). Mit seinem feinen Sprachgefühl hat aber Schopenhauer zwischen den Begriffen *Sollen* und *Pflicht* unterschieden und hat damit dem gemeinen Sprachgebrauche, dem ja auch die moralischen Vorstellungen Kants entnommen waren, sein Recht gegeben. Er sagt (Grundprobl. d. Eth. 124): „Wie alles *Sollen* schlechterdings an eine Bedingung gebunden ist, so auch alle *Pflicht*. Denn beide Begriffe sind sich sehr nahe verwandt und beinahe identisch. Der einzige Unterschied zwischen ihnen möchte sein, daß *Sollen überhaupt* auch auf bloßem Zwange beruhen kann, *Pflicht* hingegen Verpflichtung, d. h. Übernahme der Pflicht, voraussetzt . . . Eben weil Keiner eine Pflicht unentgeltlich übernimmt, gibt jede Pflicht auch ein Recht."

Dieser fast juristische Begriff der Pflicht machte sich im Laufe der letzten 100 Jahre immer mehr geltend. Das Sollen wurde (und die Etymologie hatte nichts dagegen) zu einem Schuldverhältnis; wo kein Gläubiger war, da war auch kein Schuldner, kein *Soller*. Die Pflicht wurde ein Zwang, ein lästiger Zwang, nachdem sie bei Kant so etwas wie das höchste Gut gewesen war, das Glück. Noch Simmel lehrt (Einl. i. d. Moralwissensch. 173): „Das Gefühl verpflichtet zu sein, entsteht zweifellos zu allererst aus dem Zwange, den ein Einzelner oder eine Gesamtheit auf das Individuum ausübt." Kaum stärker kann sich der Gegensatz zwischen Kant und unserer Zeit äußern als darin, daß Kant die Persönlichkeit in der Freiheit von dem Mechanismus der ganzen Natur erblickte, in der Möglichkeit einer höheren Ordnung der Dinge anzugehören, daß die Gegenwart die Persönlichkeit verherrlicht als Natur, als Freiheit von der höheren Ordnung der Dinge. Nicht nur der Übermensch, sondern auch der Adelsmensch haßt den Zwang, muß die Pflicht hassen. Ibsen, dessen literarische Vertreter fast noch heftiger als er das *Sollen* aus der Ästhetik des Dramas und aus der Moral der Handlung und der Charaktere hinausgeworfen haben, ist sogar auf den Wortlaut Pflicht (noch spitziger *pligt* im Dänischen) böse. Aline, die Frau des Baumeisters Solneß, redet jedesmal von ihrer Pflicht, wo sie eine Herzenshöflichkeit ausübt oder etwas Selbstverständliches. Und die ganz moderne Hilde Wangel sagt darauf zum Baumeister: „Ich kann das häßliche, eklige Wort nicht ausstehen! . . . Weil es sich so kalt und spitz und stechend anhört. Pflicht — Pflicht — Pflicht. Finden *Sie* nicht auch? daß es einen sozusagen sticht?" (Im Original: . . . „for det høres så koldt og spidst og stikkende. Pligt — pligt — pligt. Findes ikke *Se* også det? At det ligesom stikker en?") Man hätte die Stelle so gut nicht ins Englische, Französische oder Italienische übersetzen können. *Duty, devoir, dovere* sticht nicht.

Der Haß gegen den Zwang hat

aber, wie mir scheinen will, das Gefühl des Sollens nicht aus der Welt geschafft. Und in der Zeit, die die Umwertung der Persönlichkeit von Kant bis Ibsen vollzog, hat sich auch der neue Gläubiger für den alten Schuldner eingestellt, der Neuberechtigte gegenüber dem Verpflichteten. Das alte Werturteil, das immer im Sollen steckte, strebte nach einer neuen Währung. Auf ein *Sollen*, auf eine *Pflicht* hatte im Altertum nur das Herkommen oder die Sitte ein Recht gegeben; die christliche Zeit leitete dieses Recht von Gott ab und die Aufklärung war noch so christlich, daß sie das Pflichtgefühl vergottete; jetzt, seitdem wir bewußt sozial empfinden, stellt sich dem egoistischen und „unbedingten" Wollen des Individuums das Recht der Gesamtheit gegenüber, das Recht auf ein sozial empfundenes Sollen. Der soziale Staat möchte das Wollen des Individuums fast noch stärker zwingen, als der theokratische Staat es je gewagt hat. Aber die Bindung, die *Obligation* durch das Wort Gottes, konnte sich auf ein Dogma berufen. Die Bindung des egoistischen Wollens durch ein altruistisches oder soziales Sollen ist entweder selbst wieder dogmatisch oder hat die Wahl, sich für ihre Forderung auf die Geschichte oder auf das Wesen des Menschen zu berufen. Das alte Dogma durch ein neues Dogma ersetzen zu wollen, das wäre unanständig. So bleibt uns nichts übrig, als entweder den Sollbegriff nur wortgeschichtlich abzuleiten oder zu behaupten, daß der Mensch das Gefühl eines Sollens habe, so unabweisbar, wie er ein Gefühl seines Wollens hat. Die historische Behandlung könnte freilich auch die Sollgefühle *Gewissen* und *Reue* in ihrer Bedeutung abschwächen.

III.

Der Sinn der griechischen Ausdrücke, die noch nicht Termini waren, ist schon gestreift worden. In ihrer Muttersprache nannten die Griechen *Pflicht*, was wir ungefähr das Herkömmliche, das Schickliche nennen würden. Erst die Stoiker, in allen moralischen Dingen die Vorläufer unserer Banalität, gaben sich Mühe, das pflichtgemäße Handeln als ein vernunftgemäßes (*κατα λογον*) zu erklären; das ganz vollkommen Schickliche, das Cicero *perfectum officium* nennt, hieß das Richtige (*κατορθωμα*); und ich mache weiter darauf aufmerksam, wie seltsam da das *Richtige* zum Synonym der *Pflicht* wird, während sonst das *Recht* oder das Gerade zum Korrelat der Pflicht geworden ist.

Die Römer, die ihre wohlfeile Philosophie besonders reichlich von den Stoikern borgten, haben die Begriffe Pflicht und Recht bekanntlich für die Jurisprudenz gründlich ausgebildet. Die römische Moral übernahm die juristischen Begriffe. Und weil man für die römische Welt *juristisch* fast immer durch *kaufmännisch* übersetzen kann, so ist auch die römische Moral in Sprache und Vorstellung kaufmännisch genug. Ich brauche nicht erst zu sagen, daß diese kaufmännischen Begriffe und Vorstellungen in die christliche Moral mit hin-

übergenommen wurden. Wir sollten die betreffenden griechischen Worte gar nicht mit *Sollen* oder *Pflicht* übersetzen. Erst die römische juristisch-kaufmännische Moral erfand das *Schuld*verhältnis zwischen dem Verpflichteten und dem Berechtigten. Es trifft sich ganz hübsch, daß dieses Korrelatverhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner in der alten Form und mit dem moralischen Sollbegriff heute noch in den Geschäftsbüchern der Kaufleute üblich ist. *Soll* und *Haben. Debet* und *Credit.* Der Zufall wird noch hübscher dadurch, daß *debere* aus einem alten *dehabere* zusammengezogen ist. *Soll* ist natürlich eine Lehnübersetzung von *debet*, so daß (was ich freilich nirgends vorgefunden habe) der alte Gegensatz *habet* und *debet* gelautet haben muß.

Debere, *debitum* ist mit leichtem Bedeutungswandel zu *dovere*, *devoir*, *duty*, *dette*, *debt* usw. geworden; das Schuldverhältnis war überall wie selbstverständlich mitverstanden. Die germanischen Sprachen schufen sich eigene Worte. *Pflicht* ist trotz aller Bemühungen nach seiner Herkunft nicht sicher erklärt.

Unsicher ist, ob *pflegen* ein Lehnwort sei, ob ein Lehnwort aus dem Romanischen, unsicher scheint mir sogar, ob *Pflicht* in seinen alten und neuen Bedeutungen von dem gleichen *pflegen* abzuleiten sei. Man hat *pflegen* an *plicare* angelehnt, ohne überzeugen zu können (spanisch: *llegar*). Wie sollte *plicare*, *falten* zu der Bedeutung *nähern* gekommen sein? Altfranz. *pleige*, engl. *pledge*, ja selbst engl. *play* (vom altengl. *plegian*) stammt, weil überall die Bedeutung *Pfand* zugrunde liegt, wohl gewiß vom mittellat. *plegium*, wovon es eine reiche Wortfamilie gibt, auch Verben wie *plegiare*, *plevire*, die immer etwa *garantieren* bedeuten. (Unsere dogmatische Sprachwissenschaft wird nicht zugeben, daß *plegium* irgendwie aus *obligatio* verhunzt worden sein könnte.) Von den beiden Bedeutungen, die jetzt von *pflegen* vorhanden sind, ließe sich zur Not *Fürsorge tragen*, schwerlich aber *die Gewohnheit haben* mit *Pfand* in Zusammenhang bringen, obgleich zu beachten wäre, daß gerade im Mittelalter *pflegen* (mit dem Genitiv unzähliger Abstrakta: Angst, Armut, Ehre, Jammer, Minne, Sorge, Streit, Weinen usw.) längst zu einem sogenannten Hilfsverbum geworden war und somit viel von dem sinnlichen Inhalt verloren hatte.

Mit einem *pflegen*, das diesem Hilfsverbum vorausgegangen war und ganz unbestimmt *mit etwas zu tun haben* bedeutete, hängt ein mittelhochdeutsches *Pflicht* zusammen, das äußere Teilnahme (nicht moralische), Gemeinschaft, Umgang (auch fleischlichen) ausdrückt: ze pflihte geben, copulare (Notker); des lasters nahm er pflihte, er kopulierte sich mit dem Schimpfe, war mit Schmähungen ganz vertraut (Parzival). Das D. W. leitet aus diesem Begriff des Umgangs noch die Bedeutungen der *Sorge* und der Art und Weise, der *Gewohnheit* ab; wie aber die rechtliche und moralische Gebundenheit, die *Verpflichtung* davon herstammen soll, ist mit so logischer Gradlinigkeit nicht zu

erklären. Irgendwie muß der juristische *Pfand*begriff vom Auslande her oder aus älterer Zeit mit angeklungen haben, da im 16. Jahrhundert (nicht früher) *Pflicht*, *Verpflichtung* die *Obligation*, die *Gebundenheit* an ein Gebot (Gottes, der Vernunft, der Sitte) zu bezeichnen anfing und zugleich das Gefühl für diese Gebundenheit, die Abhängigkeit von einem Gewissen. Wir haben gesehen, zu welchem Ansehen dieser neue Pflichtbegriff durch und nach Kant gelangte, bei Philosophen, Traktätleinschreibern und preußischen Unteroffizieren. Es ist aber bezeichnend für das Wort, daß es über den Kreis der Gebildetheit kaum herausdrang; volkstümlich ist *Pflicht* nicht geworden; es wäre unsäglich geziert, anstatt „was soll ich tun?“ oder „was bin ich schuldig?“ zu fragen: „was ist meine Pflicht?“ Gebraucht man das Wort und ist dabei nicht vom Kirchenjargon beeinflußt, so erklärt man es durch Tautologie: *Pflicht und Schuldigkeit.*

Auch die Herkunft von *sollen* ist nicht völlig sichergestellt. Aber eine fast künstlerisch schöne Vermutung Grimms sollte ohne zwingende Not nicht wieder aufgegeben werden. Grimm sieht in unserem *sollen*, dem got. *skulan*, ein Präteritopräsens von einem verloren gegangenen echten Präsens *skelan*, das *schlachten*, töten bedeutet haben muß. Wie nun in so vielen Sprachen *ich weiß* gleich ist *ich habe gesehen*, so mag das Präteritum *ich habe getötet* die Präsensbedeutung angenommen haben *ich bin zu Wehrgeld verpflichtet*, ich bin *schuldig*. Dazu stellt Grimm sogar *schelten* = seiner Schuld zeihen. Ferner: *mag* = ich habe gezeugt, ich vermag. Auch griech. „verschobene“ Praeterita werden herangezogen. „Hier wird uns ein lichter Blick in das Geheimnis der Sprache gestattet und glückt es mir nicht alle Formen aufzulösen, so soll doch die Notwendigkeit des Verfahrens einleuchten“ (Gesch. d. d. Sprache 892 f.).

Auf die sehr interessanten Lautverhältnisse des Stammes *soll* (der in einem schwedischen Dialekt sein sk, der im Alemannischen sein l verliert) gehe ich nicht ein. Für den Bedeutungswandel scheint es mir entscheidend, daß aus dem sehr sinnfälligen und selbständigen Präteritopräsens *ich schulde* (auch wenn Grimms prächtige Vermutung nicht richtig sein sollte, müßte doch irgend eine ähnliche alte Bedeutung vorliegen) das sog. Hilfsverbum *ich soll* werden konnte. Für die starke Vorstellung der Verpflichtung müssen wir jetzt, weil *sollen* so heruntergekommen ist, alte und neue Ersatzworte gebrauchen: *schulden*, *verdanken*, wo man althochdeutsch *sollen* sagte; *officium* hatte *gesolltes Werk* geheißen; auch *gelten* muß für manche Bedeutung von *sollen* eintreten.

Den Übergang zum sog. Hilfsverbum bildet die ungemein häufige Frage „was soll ich?“ oder „was soll das und das.“ Es ist falsch, da überall die Ellipse von *sein*, *werden* usw. anzunehmen. Der ältere Sprachgebrauch verstand aus der Frage schon „was bin ich schuldig“; wie denn Luther noch ausdrücklich

sagt (VII. 205 Weim. Ausg.): „der Mensch wird gelehret, was er Gott soll und schuldig ist zu tun und lassen.“ Das angenommene Verhältnis zu Gott machte das Sollen ursprünglich zu einem Müssen; dann wurde jede natürliche und logische Notwendigkeit, aber auch das Schicksal durch sollen ausgedrückt. Will ich aber und soll ich das Verhältnis von sollen und wollen auf die kürzeste Formel bringen, so spricht *wollen* das eigene Wollen aus (mit oder ohne Ahnung seiner Unfreiheit), *sollen* aber immer die Abhängigkeit von einem fremden Willen: dem Willen Gottes, des Schicksals, des Herrn, der öffentlichen Meinung. Sehr merkwürdig und so noch nie betrachtet scheinen mir die Fälle, in denen *sollen* sich durch *wollen* wiedergeben ließe. In Bedingungssätzen (soll ein Bau bestehen = willst du, daß er bestehe) wird gewissermaßen der eigene Wille, eben weil er Bedingung ist, zu einem fremden Willen gemacht. Ganz ähnlich scheint mir *sollen* als Ausdruck eines Wunsches („Gott soll mich bewahren“ drückt *meinen*, dem Herrgott fremden Willen aus) und einer Bitte sich zu verhalten. Sehr schön lehrt das eine Stelle aus den Nibelungen (62, 3); Siegfrid spricht „gütlich“ zu seiner Mutter: „Frouwe, ir *sult* nicht weinen durch den *Willen* min“, um meinetwillen nicht.

Die Redensart, daß sollen ein Hilfsverbum geworden sei, paßt am besten auf den vollkommen eingebürgerten Sprachgebrauch, durch *sollen* ein Gerücht zu bezeichnen. „Der Feind *soll* eine Schlacht verloren haben“ (holl. *moeten*). Man hat schon darauf aufmerksam gemacht, daß dieses *Sollen* ebenfalls ein fremdes Wollen ausdrückt. Man will = man behauptet, on dit. Ich gehe noch weiter und finde in der älteren Verwendung dieses *Sollen* durchaus ein wirkliches *Wollen* dessen, was man das Gerücht melden läßt. Der Wunsch ist der Vater der Aussage. „Der Feind *soll* eine Schlacht verloren haben,“ so hoffen und wünschen wir. „Wir *sollen* eine Schlacht verloren haben“, würde der Patriot von pedantischem Sprachgefühl nicht gern sagen; er darf ja das Wort, das die Ungewißheit ausdrückt, er darf *sollen* nicht betonen, ohne ihm den ursprünglichen Sinn wieder zurückzugeben. Es soll aber nicht geleugnet werden, daß dieses *Sollen* des Gerüchts allmählich verblaßt ist bis zur Mitteilung von Nachrichten, an denen der Sprecher überhaupt kein Willensinteresse mehr hat.

Schulmeisterei nennt *sollen* ein Hilfsverbum in allen Fällen, angefangen von „du *sollst* nicht töten“ bis zum *Sollen* des Gerüchts. In diesem letzten Falle, sobald gar kein Willensinteresse mehr vorhanden ist, könnte man die Bezeichnung gelten lassen; wie der Franzose bei seinem *on dit*, der Böhme bei seinem *prý* fast nur noch das Sprachgefühl von einer Partikel hat.

Hilfsverben in diesem Sinne sind *sein*, *haben*, *werden*, wo sie nicht mehr anders empfunden werden als andere Flexionssilben; wie denn der Franzose je donner-*ai* sagt und dabei das *ai* = *ich habe* ebensowenig

als selbständiges Verb empfindet, wie der Deutsche das *werde* in *ich werde geben*. Ganz anders liegt es bei den sogenannten Hilfsverben sollen, wollen, können, dürfen, mögen, müssen, lassen, wenn sie neben einem sinnfälligen Infinitiv die Beziehung des Subjekts zur Handlung ausdrücken. Da sind sie durchaus keine fremden Bestandteile der Rede mehr, sondern drücken just den inneren Anteil an der Handlung aus, also das Wesentlichste. Der Unterschied zwischen dieser Gruppe und der großen Menge der sinnfälligen Verben ist ganz wo anders zu suchen. Ich habe (Kr. d. Sp. III. S. 59) zu zeigen versucht, daß nur die Adjektive der Wirklichkeit entsprechen, daß alle Substantive Hypostasen sind, daß den ältesten Verben die Vorstellung von einem Zwecke des Handelns zugrunde liegt. Wenn wir *graben* sagen oder *stricken*, so fassen wir eine Unzahl mikroskopischer Bewegungen unter einem menschlichen Zweckbegriff zusammen. In der psychologischen Wirklichkeit existieren nur die Zwecke, nicht diese Verben. Erst durch die Zwecke entstehen die Handlungen. Aktive Verben sind final. Die Worte sollen, wollen usw. bilden einen Versuch der Sprache, menschliche Handlungen auch kausal zu begreifen, die Beziehungen des Willens, des Interesses, der Kraft *(können)*, der begleitenden Gefühle *(mögen)* sprachlich auszudrücken. Und da scheint mir Grimms, ihn selbst überraschende Deutung, daß diese Worte verschobene Praeterita seien, sehr schön zu stimmen. „Ich habe gemordet", also bin ich Wehrgeld *schuldig*. Mein *Sollen* hat einen Grund. Die vermeintlichen Hilfsverba sind die einzigen kausalen Verba. Ich habe gedarbt, ich *bedarf*, also *darf* ich. Noch bis ins 19. Jahrhundert hinein wird *dürfen* im Sinne von *brauchen* verwandt; *ich brauch' nicht* immer noch im Sinne von: *ich muß nicht*, ich hab's nicht nötig.

Die Sinnlosigkeit des Begriffes Hilfsverben hat schon der alte Adelung eingesehen. Gerade in dem Artikel *sollen* sagt er (Ausg. 1780): „Es erhellet daraus nur soviel, daß der Begriff, welchen unsere Sprachlehrer von den Hilfswörtern haben, sehr schwankend ist, und durch den Unterschied in eigentliche und uneigentliche Hilfswörter, welcher im ganzen soviel wie nichts sagt, nicht bestimmter wird. Wir könnten die ganze Lehre von den Hilfswörtern völlig entbehren, wenn nicht unsere Sprachlehrer es sich noch immer zur Pflicht machten, die deutsche Sprachkunst mehr nach der lateinischen als nach dem eigentlichen Genie der deutschen Sprache zu bilden."

Eins aber wird uns das Verblassen des furchtbaren Sollbegriffs zum Hilfsverbum des Gerüchts gelehrt haben: daß wir aus der Wortgeschichte nichts erfahren können darüber, wie das Sollen zum Urphänomen der Moral hat werden können.

IV.

Versuchen wir es aber, unbekümmert um die Wortgeschichte den Sollbegriff, oder dann vielmehr das Sollgefühl, als eine psychologische

Tatsache zu untersuchen, so lehrt uns eine Weltanschauung, die seit Paul Rée nicht mehr abgewiesen werden kann: das Sollgefühl, das Pflichtgefühl, das Gewissen, oder wie immer man das nennen will, woran man das Gefühl als seinen Träger knüpft, ist entstanden, hat sich entwickelt, ist historisch *geworden.* Ich glaube, ich bin unschuldig daran, daß wir auch so nicht weiter kommen. Die Wortgeschichte versagt. Und die psychologische Analyse führt zur Geschichte einer Erscheinung, die vielleicht nur ein Wort ist.

Daran aber, daß das *Gewissen* und dergleichen historisch geworden ist, ist nicht zu zweifeln. Es könnte nämlich kommen, daß die Evolutionslehre im ursprünglichen Sinne, die Lehre von der Deszendenz der organischen Arten, wieder überwunden oder sonst abgeschafft würde, daß aber die Evolutionslehre auf Gebieten, auf die sie zuerst metaphorisch übertragen werden mußte, in Geltung bliebe. Kultur, Sitte, Religion, Recht, Scham, Gewissen und Sprache überhaupt können wir uns nur noch als Ergebnis einer Entwicklung vorstellen. Menschensitte, Menschensprache. Das Tier hat keine Sprache, keine Geschichte, hat kein Gewissen. Und vielleicht bedeuten diese drei Behauptungen nur ein und dasselbe.

Wenigstens kennt das Tier im Naturzustande nicht den Konflikt zwischen Pflicht und Neigung, zwischen sollen und wollen. Die Hündin Darwins, die ihre Pflicht versäumte, mit auf die Jagd zu gehen, weil sie der Neigung folgte, ihre Jungen zu säugen, diese moralische Hündin, die Gewissensqualen verriet, als der Herr von der Jagd zurückkam, ist kein Gegenbeweis gegen den Naturzustand der Tiere. Auch könnte ihre Mutterliebe Pflicht, ihre Gewissensangst Abrichtung genannt werden. Das Tier kennt kein *Soll*, das seiner Neigung zuwiderliefe. Im Instinkte der Tiere fällt doch sicherlich ein *ich soll* oder *ich muß* mit dem *ich will* zusammen.

Faßt man das Sollen oder das Pflichtgefühl des Menschen als einen Instinkt des Menschen auf, so fällt auch beim Menschen — bis auf einen Punkt — der Gegensatz von sollen und wollen weg. Die Herde will, das Volk will, was das Individuum soll. Die Sitte will, was der Einzelne soll.

Der Gegensatz von Pflicht und Neigung, wie er im bewußten, instinktverlassenen Menschen sich ausbildete, führte im christlichen Mittelalter dazu, jede weltliche Neigung böse, jede göttliche Pflicht gut zu nennen. Als Kant nun die Erhabenheit oder Verstiegenheit dieser christlichen Moral frei von Religion aufrechterhalten wollte, gelangte er zu der wunderlichen Lehre: der harte, lieblose Mensch, der seine Pflicht tue, sei edler als ein aus Neigung guter Mensch. Vielleicht liegt in diesem kantischen Ideal eine selbstgerechte Selbsterkenntnis. Schiller, der Kantianer, hat diese Lehre Kants in der Epigrammen-Sammlung „Die Philosophen“ lustig parodiert.

Gewissensskrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,

Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.

Ohne jeden Spott, mit dem Hute in der Hand, hat Schiller in seiner schulberühmten Schrift „Über Anmuth und Würde" den „Rigoristen" Kant bekämpft. Kant hat auf diese ehrerbietige Polemik geantwortet, in der 2. Ausgabe seiner „Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft". Eigensinnig in der Sache; äußerst verbindlich in der Form. „Herr Prof. Schiller mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung . . . diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemütsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Prinzipien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuieren; wenn wir uns nur untereinander verständlich machen können. Ich gestehe gern: daß ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmut beigesellen kann."[1])

Im Texte vor seiner Anmerkung bleibt Kant dabei, keine Adiaphora in sittlichen Dingen zu dulden und den Titel eines Rigoristen als Lob anzunehmen. Man darf Kants Empfehlung des objektiv guten, neigungslosen Handelns ja nicht etwa mit Nietzsches Empfehlung der mitleidlosen Herrenmoral zusammenstellen; Kant war in moralischen Dingen christlich, Nietzsche antichristlich. Bei Nietzsche fällt sollen und wollen wieder zusammen, aber nur, weil es ein Sollen für ihn nicht gibt. Auch keinen Instinkt des Sollens.

Ich habe gesagt, daß die Schwierigkeiten des Sollbegriffs, sobald man das Pflichtgefühl als Instinkt auffaßt, bis auf einen Punkt verschwinden. Dieser eine Punkt macht sich bemerkbar, wenn man von der Betrachtung der Herde zu der des Individuums übergeht. Im Instinkte der Herde fällt das Sollen mit dem Wollen zusammen. Aber wo ist ein Organ für dieses Sollen, für dieses Pflichtgefühl? Nirgends in der Welt der Wirklichkeiten. Das *organe moral*, das Hemsterhuis mit ganzer Seele suchte, existiert nicht. Es gibt eine Völkerpsychologie ohne Volksseele. Es gibt kein sensorium commune zwischen den Menschen, es wäre denn die Volkssprache. Das Individuum nun hat erst recht kein moralisches Organ, wenn man nicht den indi-

[1]) Schiller ist nicht wenig stolz darauf, von Kant so artig zitiert worden zu sein; er meldet die Sache aller Welt. Und ganz „kategorischer Imperativ" ist es nicht, wenn er in dem diplomatischen Redaktionsbriefe (vom 13. Juni 1794) seinen Widerspruch abzuschwächen sucht: „Bloß die Lebhaftigkeit meines Verlangens, die Resultate der von Ihnen gegründeten Sittenlehre einem Teile des Publikums *annehmlich* zu machen, das bis jetzt noch davor zu fliehen scheint, und der eifrige Wunsch, einen nicht unwürdigen Teil der Menschheit mit der Strenge Ihres Systems auszusöhnen, konnte mir auf einen Augenblick das Ansehen Ihres Gegners geben, wozu ich in der Tat sehr wenig Geschicklichkeit und noch weniger Neigung habe." Das paßt nicht recht zu dem Spotte der Epigramme.

viduellen Anteil an der Volkssprache das moralische Organ nennen will, mit dessen Hilfe der Einzelne seine Handlungsweise vorher ein *Sollen* oder *Nichtsollen*, nachher *gut* oder *böse* nennt.

Freilich hat der Einzelne auch kein Organ für sein Wollen und empfindet trotzdem seinen Willen als das Innerste seiner Persönlichkeit. Man braucht nicht auf Schopenhauer zu schwören, um zuzugeben, daß meine Persönlichkeit und mein Wille in jedem Wirklichkeitsmomente identisch sind. Und da scheint mir der wahre Gegensatz der beiden Begriffe zu liegen. Mein *ich will* ist mit meinem *Ich* identisch; dem steht die Welt, das Nicht-Ich, meine eigene Entwicklung, die Abhängigkeit von meinen Ahnen, d. h. die Sitte mit einem *du sollst nicht* (in seltenen Fällen *du sollst*) gegenüber. *Ich will* fühle ich, *ich soll* höre ich. Herdenmenschen hören es innerlich. Im Grunde ist der Individualismus, der jetzt im Schwange ist, eine Auflehnung gegen den Herdeninstinkt des *Sollens*. Heute wie zur Renaissance-Zeit. Und heute wie damals wird dem brutalen Egoismus der philosophische Mantel umgehängt. Heute wie damals gibt es in der Gemeinsprache die Wertbegriffe *gut* und *böse*; der egoistische Mensch will das Böse, der altruistische Mensch soll das Gute. Sie können sich nicht miteinander verständigen, weil das sensorium commune der Sprache ein elendes Werkzeug ist für Unwirklichkeiten. Sprachkritik ist in höherem Maße als jede andere Philosophie Befreiung des Individuums, weil sie Befreiung vom sensorium commune der Herde ist. Aber diese Kritik der Moralsprache ist eigentlich nicht mitteilbar. Das Altertum hielt die Tugend für lehrbar. Wir sollten endlich wissen, daß Immoral ebensowenig lehrbar ist wie Moral. Wer aber in der Sprache das sensorium commune der Sitte und die Sitte als die alleinige Autorität des Sollens erkannt hat, wer den Streit um den Sollbegriff als den schattenhaftesten Wortstreit erkannt hat, der hat in moralischen Fragen nicht mehr mitzureden, dessen Abstinenz ist aber auch nicht zu widerlegen. Gibt es doch sogar ein *Sollen* im Gebrauch der Worte. Der Wertbegriff des Sollens wird angewandt auf das alleinige Wertorgan. Als ob man mit einem Thermometer die von der äußeren Temperatur unabhängige Temperatur der Thermometerröhre messen wollte. Als ob man herausbringen wollte, wieviel das Gold an sich wert sei.

Wir haben kein Maß für Maße. Wir haben keinen Wert für Werte. Wir haben keine Überwerte. Wer kein Sollorgan hat, keinen Herdeninstinkt, wer die Autorität der Sitte nicht über sich fühlt, der ist häufig ein *Schädliches* unter den Menschen; man redet dann von *moral insanity* und *soll* ihn abtun, wie man einen tollen Hund erschießt. Aber auch Sokrates und Jesus hatten keinen Herdeninstinkt, fühlten die Autorität der Sitte nicht über sich, kannten nicht das Sollorgan ihrer Zeit. Wer lachen will, der halte sich an Lombroso und bringe Genie und mora-

lisches Irresein unter einen Oberbegriff.

Zum Schlusse eines Romans, der vielleicht gelesen zu werden verdiente, sagt Einer: „Wenn die Wandervögel im Herbste südwärts ziehen, dann lehren sie ihre Instinkte oder ihre Sittengesetze oder ihre Fürsten, daß sie als geschlossener Keil, als Masse die Luft zu durchmessen haben. Die Einzelnen wären nicht stark genug. Wenn aber so ein einzelner Vogel zu schwach ist oder wenn er sittenlos und gesetzlos seine Stelle im geschlossenen Keil verläßt, so fällt er auch gewiß bald hinunter und verkommt. Nur eins kann den Gesetzlosen retten wie mich. Wenn er stark wäre, stärker als alle andern, wenn er sich selbst an die Spitze stellte, wenn er selbst den Keil führte nach einem neuen Sommerland, nach dem Süden seiner eigenen Wahl und seiner eigenen Gesetze. Wer das könnte? Der es täte."

Ein Schüler Kants, der unerträglich scharfsinnige Salomon Maimon, hat seinen Meister ganz richtig verstanden, wenn er gegen allen Sprachgebrauch das *Sollen* über das *Müssen* stellte. (Philosoph. Wörterbuch S. 109): „Wenn man befiehlt, so sagt man *du sollst*, wenn man aber rät, so sagt man, *du mußt* (um deinen Zweck zu erreichen) Dieses oder Jenes tun." Und Maimon zitiert den Satz des weisen Natan: „Kein Mensch muß müssen."

Gewiß nicht. Qui potest mori, non potest cogi. Was aber kein äußerer Zwang vermag, das *sollte* auch der *moralische* Zwang des in die Gemeinsprache aufgenommenen Sollbegriffs nicht vermögen. Kein Mensch sollte müssen. Kein Mensch müßte sollen. Der Sollbegriff verträgt sich nicht mit der Unfreiheit des menschlichen Willens, nicht mit der Abhängigkeit jedes Menschen. „Ich kann, was ich will", sagt der Größenwahn. „Ich will, was ich kann", sagt die resignierte Klugheit.[1] (Vgl. Art. *Freiheit*, I. S. 350).

V.

Dem Satze *kein Mensch müßte sollen*, aber auch dem Lessingschen Satze *kein Mensch muß müssen* widerstrebt das natürliche Sprachgefühl. Sollen usw. verlangt als Subjekt eine wirkliche Person; das Sollen kann negiert werden, nicht aber das Subjekt. *Ich soll*, *du sollst* ist ebenso gut vorstellbar wie: *ich soll nicht*, *du sollst nicht*; aber: *kein Mensch soll* ist eigentlich unvorstellbar.

Der Grund liegt in einem fast unaussagbaren Verhältnisse zwischen

---

[1]) Diese Resignation ist mit lapidarer Kraft ausgesprochen in dem ersten Verse eines Sonetts, das früher allgemein dem Universalgenie des Lionardo da Vinci zugeschrieben wurde:

„Chi non può quel che vuol, quel che può voglia."

Die Übersetzung, die Goethe 1817 bei dem emsigen Gries bestellte, fiel ledern aus; ein kleiner Verbesserungsversuch von Goethe ist fast noch schlechter (Goethe-Jahrbuch XXV, 220 und XXVI, 268). Das Sonett geht aber von der Resignation ganz fromm zum Sollbegriff über; und diesen Übergang mit seinen subordinierten Infinitiven *saper voler potere* haben sämtliche Übersetzer (vgl. R. Köhler „Kl. Schr." III. 180) ganz falsch verstanden.

der menschlichen Sprache und dem menschlichen Sollbegriff, man könnte auch sagen: zwischen dem Denken und der Moral. Das Denken oder das Sprechen hat im allgemeinen den Zweck, Urteile mitzuteilen oder Urteile logisch zu verarbeiten. In beiden Fällen kann man immerhin von einem Fortschreiten reden. Wo aber die Sprache den Optativ oder Imperativ anwendet, da kommt ein Urteil gar nicht in Betracht, da kann nur die Denkvirtuosität eines Logikers eine Urteilsfunktion hinzudenken. „Der Imperativ: schweige! drückt natürlich aus: ich will, daß du schweigst; aber er beabsichtigt direkt nicht diese Tatsache mitzuteilen, sondern den Willen des Angeredeten zu bestimmen, er verlangt nicht Glauben an seine Wahrheit, sondern Gehorsam.“ (Sigwart, Logik² I S. 18.) Beim Denken urteile ich immer; ob ich das Urteil mitteile oder nicht, ist ein Nebenumstand; beim Befehlen ist das Urteil Nebenumstand oder gar nicht vorhanden. Befehlen ist ein Mitteilen in einer ganz andern Weise: wie eine Billardkugel der andern ihre Bewegung mitteilt. Der Befehl *du sollst* ist die Ursache einer Wirkung. Man könnte sagen: das Denken will die Ursache zu einer Wirkung, das Befehlen will die Wirkung seiner selbst. Das richtige Sollgefühl ist (ganz gewiß im tierischen Instinkt) gedankenloses Handeln unter dem kategorischen Imperativ einer Autorität. So klafft ein unüberbrückbarer Abgrund zwischen dem *Denken*, das aus Urteilen besteht, und dem *Sollen*, das gar nicht urteilen kann. Wonach es wunderbar genannt werden müßte, daß über das Sollgefühl gedacht oder gesprochen werden kann, daß Bücher oder Systeme von Urteilen über die Moral geschrieben werden konnten.

Da hilft, zum Glück für die Verfasser von Moralbüchern, eine Zweideutigkeit des Sollbegriffs. *Ich soll* besagt zunächst den Zwang, im Banne der Sitte etwas zu tun, die Triebhandlung, die gar keinen Zusammenhang mit einem Urteil hat; in diesem Sinne gibt es keinen Unterschied zwischen *ich soll* und *ich muß*. Das althergebrachte *du sollst nicht* der deutschen Zehngebote spricht ein unbedingtes Verbot aus. Wir nehmen jetzt an, daß diese Triebhandlungen mitsamt der Sitte, die sie fordert, sich evolutionistisch entwickelt haben. Mit diesen urteilslosen Handlungen hat sich aber auch, mühsam von ihnen zu trennen, ein begleitendes Gefühl entwickelt, eine Zustimmung, ein Jasagen, das uns die Unterwerfung unter die Autorität der Sitte *gut*, die Empörung *böse* nennen läßt. Für dieses begleitende Gefühl haben wir wieder nur denselben Ausdruck *ich soll*, und dieses zweite *ich soll* enthält allerdings ein Urteil, ein Werturteil. Und so hat das begleitende Gefühl des von der Sitte geforderten Handelns, weil die Sprache es zu einem Werturteil gemacht hat, den Sollbegriff in das Gebiet der Moral hinübergelenkt und Axiologien, Deontologien und Moralphilosophien möglich gemacht. Nur daß das begleitende Gefühl der Zustimmung einzig und allein von einer realen

Person empfunden werden kann. Der Sollbegriff in der Bedeutung eines Werturteils kann nur Prädikat sein einer Person oder eines persönlichen Fürworts. *Ich soll, du sollst, er soll* hat wenigstens einen psychologischen Sinn: das innere Begleitgefühl einer gedankenlosen äußeren Unterwerfung unter den ererbten Zwang der Sitte; was aber die Sprache unter einem unpersönlichen *Sollen*, unter einem abstrakten *Sollen* versteht, das habe ich nicht herausbringen können. Der Infinitiv *sollen* hätte in der Sprache keinen Platz finden sollen. Wie es zum Infinitiv *regnen* kein *ich regne* usw. gibt, so gibt es zu *ich soll* keinen Infinitiv *sollen.*

Sparsamkeit, Gesetz der. — Eine der törichtesten unter den Personifikationen der neuern Wissenschaft ist das sogenannte Gesetz der Sparsamkeit der Natur. Das Gegenteil ist wahr. Nur daß Verschwendung ein viel zu mildes Wort wäre für den wirklichen Vorgang. Ein Verschwender kann höchstens sein Vermögen ausgeben; sämtliche Kräfte in der Natur aber ohne Ausnahme geben sich selbst aus, wie von den alten Germanen erzählt wird, daß sie sich selbst verspielten, wenn sie nichts anderes mehr einzusetzen hatten. Die Art und Weise, wie jeder Organismus Millionen von Samenkeimen aussendet, um die Art in ein paar Exemplaren weiter zu erhalten, ist bekannt und läßt sich doch nicht anders auffassen als ein Tod, als eine Selbstvernichtung für den unpersönlichen Zweck der Arterhaltung. Die mechanischen Kräfte aber geben sich womöglich noch sinnloser aus. Die Schwere behält nichts übrig, sie reißt mit aller Kraft ihren Körper herunter, um vielleicht mit ihm zu zerschellen. Das Licht strömt von seinem Mittelpunkt selbstmörderisch nach allen Richtungen. Die Sonne leuchtet nicht nur nach dem kleinen Fleckchen hin, welches die Erde heißt, sie leuchtet rings um sich her in die tiefen Abgründe des Weltalls.

Ich mache auf die Falschheit des Begriffs zunächst aufmerksam, um Mißtrauen zu wecken gegen die Anwendung des Begriffs auf das Sprachgebiet. Man ist nämlich beim Wortemachen dazu gelangt, das Gesetz der Sparsamkeit auch in der Sprache wieder zu finden. „Die Sprache sei allem Luxus abhold", wie sich selbst Herm. Paul (Pr. d. Sprachg. S. 208) ebenso zierlich wie luxuriös ausdrückt. Wir glauben ihm aber nicht, daß nichts in der Sprache unnütz sei; denn wir sind unnützen Zieraten und Ziererеien auf Schritt und Tritt begegnet.

Da gibt es vor allem — wie Hermann Paul zugestehen muß — in der Schriftsprache eine ganze Reihe von Synonymen, welche echte Synonyme sind, d. h. verschiedene Worte, die sich durch keine Nuance voneinander unterscheiden. Gebraucht werden sie seltsamerweise nirgends so häufig wie in der Poesie, die doch eigentlich die Verpflichtung hätte, ganz besonders auf die feinsten Nuancen in den durch die Worte erweckten Vorstellungen zu achten. Der Grund liegt freilich in einer

äußerst abgeschmackten Regel, um die sich der Meister nicht kümmert, während der Pfuscher sie unverbrüchlich aufrecht hält, die Regel nämlich, daß das gleiche Wort nicht so bald wiederkehren dürfe. Jeder beliebige Schriftsteller bietet Beispiele dafür, wie da die Sprache gequält und gemartert wird, um für die einfachsten Dinge wie Pferd oder Tal oder Mensch immer neue Worte zu liefern, deren Gebrauch doch wieder falsch wäre, wenn die Bedeutung sich verschoben hätte. Hier treibt die Sprache also Luxus gerade auf einer scheinbaren Höhe; ich will aber einräumen (ich darf das Wort *zugestehen* im gleichen Absatze nicht wiederholen), daß es sich da nicht immer um wirkliche Dichter handelt, daß wirkliche Dichter gar wohl die Nuancen empfinden und mitteilen.

Es ist also richtig, daß der Luxus der Sprache, wie er sich in völlig gleichbedeutenden Synonymen äußert, in ausgedehntem Maße nur in der Sprache unserer Bücher Platz hat. In der lebendigen Umgangssprache gibt es weit weniger Überflüssiges, aus zwei Gründen. Erstens nämlich nehmen zwei gleichbedeutende Worte sehr bald verschieden nuancierte Bedeutungen an, und zwar sehr einfach darum, weil die Wirklichkeit immer unendlich reicher ist als die Sprache, und wir froh sein müssen, wenn wir den Schatz unserer Begriffe einmal ohne eine neue Wortbildung bereichern können. Zweitens aber ist das Vorhandensein völlig gleichbedeutender Worte eigentlich nur in der Abstraktion häufig; die einzig vorhandenen Sprachen, die wirklichen Individualsprachen, kennen diesen Überfluß fast niemals; selbst wo die Gemeinsprache zwei solche Worte wirklich aufweist, da verfügt der einzelne Mensch, wenn er kein Literat ist, nur über das eine; denn immer ist ihm eines der Worte geläufiger, und der Nichtliterat gebraucht von Natur nur das ihm geläufigste Wort. In dieser Beziehung könnte man das Gesetz der Sparsamkeit auch so ausdrücken, daß auch in der Psychologie der gerade Weg der kürzeste sei. Wirkt auf einen fallenden Körper keine seitliche Kraft ein, so macht er seinen senkrechten Weg. Wirkt auf den Menschen nur das Bedürfnis und nicht die Eitelkeit, so gebraucht er regelmäßig das ihm geläufigste Wort, und das ist immer nur eines für einen Begriff.

Nun hat man es just sparsam von der Sprache gefunden — wobei *Sprache* plötzlich als eine bewußte und tugendhafte Gottheit angesehen wird — daß, wohlgemerkt fast nur in der Ausdrucksweise der Literaten, Synonyme zu bloß sinnverwandten Begriffen auseinander gingen und so der Luxus vermieden wurde. Gegenüber dieser verhältnismäßig seltenen Sprachbereicherung erscheint es dann als der sparsamste Zug der Sprache, daß ein und dasselbe Wort sich in verschiedenen Bedeutungen differenzierte und dabei einen langsamen Lautwandel erlitt, so daß die verschiedenen Bedeutungen endlich auch verschiedene Worte zu ihrer Verfügung hatten. Es scheint mir aber

offenbar, daß man da einzig und allein von einer Armut der Sprache reden dürfe. Das Ergebnis der ganzen Entwicklung ist doch ohne Zweifel das, daß sich ein paar Hundert Begriffe, die man unter Umständen auch Wurzeln nennt, zu ebensoviel Tausend Worten differenziert haben. Wäre der Sprachgeist — um hier diese Personifikation anzuwenden — ein sparsamer reicher Mann gewesen, so hätte er albern gehandelt, auf seinen Reichtum zu verzichten und sich so der Möglichkeit zu berauben, die ungeheure Wirklichkeitswelt mit der Sprache zu umfassen; er war aber nicht reich, nur die bitterste Armut zwang ihn dazu, die Welt mit so wenigen Begriffen festzuhalten. Das Bild, das die Bimetallisten gern gebrauchen, von der Golddecke, die zu kurz sei für das Geldbedürfnis des Verkehrs, dieses Bild ist richtig für die Sprache. Die Sprache ist eine zu kurze Decke für die Wirklichkeit. Sparsam kann man sie nicht nennen, man müßte denn einen Bettler sparsam nennen, der jedesmal eine Zeche von zwei Pfennigen macht, weil er immer nur zwei Pfennige besitzt.

Worüber man staunen könnte, das ist allein die außerordentliche Arbeit, die bei diesem Zustand unsrer Sprache dem Gedächtnis zugemutet wird. Alle Präzisionsmechanik unserer optischen Instrumente ist Stümperwerk im Vergleich zu der Leistung unseres Gedächtnisses, das mit ein paar Hundert Begriffen sich in der vieltausendfältigen Wirklichkeit orientiert. Ich muß dabei das Wort tadeln, das ich selbst so oft in bezug auf die Sprache gebrauche, daß sie sich nämlich durch Metaphern und Analogien *bereichere*; das Bild vom Bereichern ist eigentlich recht falsch, im Grunde besitzen wir an der Sprache nur ein kleines Stückchen Gold, das so lange dünn und immer dünner geschlagen wird, bis es ausreicht, eine ganze Welterkenntnis zu überziehen, das ganze Standbild, den Reiter mitsamt dem Pferde, den Menschen mitsamt seiner Welt. Der Handwerker, der das Blattgold schlägt, bereichert sich freilich; der Fabrikant, der ein Pfund Eisen in unzählige Nähnadeln, der ein Pfund Baumwolle in eine endlose Strecke Garn verwandelt, bereichert sich freilich. Aber der Besitz der Welt an Gold, Eisen oder Baumwolle wird durch diese Industrie nicht vermehrt. So bereichert die Sprachindustrie auch nicht die Welterkenntnis.

Was ich hinzufügen möchte, klingt mehr als banal, ist aber gegenüber den Torheiten der Sprachgesetzmacher nicht zu umgehen. Man kann nur von frei handelnden, bewußten Menschen sagen, sie seien sparsam. Nenne ich einen völlig mittellosen, verhungernden Menschen sparsam, so ist das entweder Hohn oder Albernheit; nenne ich ein gehirnloses Ding, wie z. B. eine Quelle, sparsam, so ist das eine Metapher, und zwar für mein Sprachgefühl eine recht abgeschmackte Metapher. Der Sprachgeist aber, wenn es einen gibt, ist nicht frei und nicht bewußt, er könnte also auch dann nicht sparsam sein, wenn er es dazu übrig

hätte. Wenn er wirklich existierte, wäre er immer eine gehirnlose Gottheit.

Die Spaltung der Worte aber in verschiedene Begriffe vollzieht sich in den meisten Fällen unbewußt, mag nun ein Lautwandel damit verbunden sein oder nicht. Unter Leitung des Bewußtseins ereignen sich doch wohl nur diejenigen Fälle, in denen ein Erfinder oder Entdecker einer neu beobachteten Sache einen alten Namen gibt und ihn wirklich einführt.

Um die unbewußte Tätigkeit des sogenannten Sprachgeistes deutlich zu machen, will ich eine besonders ausgezeichnete Gruppe von Beispielen heranziehen.

Es handelt sich um diejenigen Fälle, wo ein Wort aus einer fremden Sprache zweimal zu verschiedenen Epochen in die Muttersprache eingeführt wurde, wo also ein und dasselbe Wort gleich bei der Aufnahme zwei durchaus verschiedene Bedeutungen hatte. Das Wort *causa* bedeutet im Lateinischen ursprünglich den Grund, die *Ursache* (man achte auf die deutsche Übersetzung) es wurde in alter Zeit — wie schon bei anderer Gelegenheit erwähnt — ins Französische eingeführt, als es im Lateinischen bereits in der juristischen Bedeutung *Rechtssache* oder Rechtsfall geläufig geworden war. So bekam es nach seiner ersten Einführung und zwar in der Form *chose* die Bedeutung *Sache*. Chose kann im Deutschen mit einem Dutzend verschiedener Worte wiedergegeben werden. Es kann übrigens auch eine Rechtsangelegenheit heißen, z. B. *chose jugée*. Auch da tritt im Deutschen noch das Wort *Sache* ein. Es kann auch als allgemeinstes Wort für einen vergessenen Begriff eintreten, wo wir dann merkwürdigerweise *Ding* sagen müssen. „Er ist in *chose* geboren, in *Dingsda*.“ Viele Jahrhunderte später wurde dann das Wort *causa* noch einmal ins Französische eingeführt. Und da inzwischen die große Revolution des Lautwandels abgelaufen war, erhielt es jetzt die Form *cause* und hieß nun ganz wissenschaftlich nur Grund, Rechts*grund*, Rechtshandel und dergleichen. Es ist aber die Philologie allein, die die Identität von *chose* und *cause* kennt. Der nichtgelehrte Franzose weiß natürlich nichts davon; es war ihm bei der zweiten Einführung von *causa* unbewußt, daß vor Zeiten eine erste Einführung stattgefunden hatte. Will man nun wirklich behaupten, daß der Vorgang ein ganz anderer sei, wenn die Differenzierung weniger dramatisch in kürzern Zeiträumen vor sich gegangen ist? Ich weise auf das deutsche Wort *Sache* hin, welches die Bedeutung von *chose* und *cause* zusammenfaßt und doch wieder selbst lautlich differenziert ist. Wir haben ein *Sachen*recht, wir haben einen *Sach*walter.

Auch die dramatischen Fälle der zweimaligen Einführung lateinischer Worte sind im Deutschen nicht selten, wenn auch natürlicherweise nicht so häufig wie in einer romanischen Sprache. Als *palatium* zum erstenmal eingeführt wurde, da verwandelte es sich in *Pfalz*, das zweite

Mal wurde *Palast* und *Palais* daraus. Aus dem lateinischen Adjektiv *hospitalis* wurde einmal *Hospital* (franz. *hôpital*), dann wieder *Hotel*. Es kann sogar vorkommen, daß wir ein Wort zweimal eingeführt haben, wo die Franzosen sich mit einem Mal begnügten, einfach darum, weil die betreffende Erfindung nach der großen Lautrevolution gemacht wurde. *Poudre* bedeutet im Französischen das, was wir bei der ersten Einführung des lateinischen Wortes *pulvis* *Pulver* genannt haben, bei der zweiten *Puder*. Es macht bei allen diesen Beispielen, wie mich dünkt, gar nichts aus, wenn die Einführung das eine Mal aus dem toten Latein, das andere Mal aus dem lebendigen Französisch erfolgte; das Bewußtsein des gleichen Worts war unbedingt verloren gegangen.

Mir kommt es nur darauf an, zu zeigen, daß der Mangel an Bewußtsein, der bei solchen durch lange Zeiträume getrennten Einführungen offenkundig ist, auch da auf der Hand liegt, wo die Änderung der Bedeutung (mit oder ohne Lautwandel) sich gewissermaßen vor unsern Augen vollzieht. Ich will auf solche Beispiele verzichten, die ich nur durch abgeschriebene Gelehrsamkeit beweisen könnte, wie die Verwandlung von *Knabe* in *Knappe*, von *Rabe* in *Rappe*; auch auf solche Beispiele will ich nicht eingehen, die jedem aufmerksamen Leser unserer Schriftsteller bekannt sein müssen, wie die Trennung von *Reiter* und *Ritter*, von *Jungfrau* und *Jungfer*, von *Orte* und *Örter*. Mir scheinen die Fälle am belehrendsten, wo wir selbst, wir lebendigen sprechenden Menschen, an einer solchen Trennung nah verwandter Worte Anteil haben. Wir haben in neuer Zeit nach dem Geschlechte (*der* — *das* Schild, *der* — *das* Verdienst), nach der Pluralform (*Lichte* — *Lichter*, *Worte* — *Wörter*) unterschieden. Man denke auch an *die Moderne*.[1])

Nun kann und will ich nicht leugnen, daß namentlich in unserer neuerungssüchtigen Zeit der neue Sprachgebrauch oft genug auf eine erste Anwendung durch einen einzelnen Schriftsteller zurückgeht. Manches läßt sich bis auf den Tag nachweisen, anderes doch vermuten. Es kommt ein Zustand, in welchem es unerträglich wird, das Wort *gemein* gleicherweise für Angelegenheiten zu gebrauchen, die allen Bürgern *gemeinsam* sind, und für solche Bürger, die sich auch mit dem Niedrigsten *gemein* machen, wo es unerträglich wird, den neu geadelten Begriff der *Kunst* aus dem handwerksmäßigen *künstlich* herauszuhören; da schweben dann die neuen Worte *allgemein* und *kunstvoll* so lange auf den Zungen und in

---

[1]) Recht abgeschmackt scheint mir die Bedeutungsentwicklung des Wörtchens *freundlich*; im Sinne: wer sich wie ein *Freund* benimmt — wurde es von *freundschaftlich* verdrängt und so für die Nuance *herablassend* (von oben herab) frei; neuerdings haben eitle und berühmte Männer den alten Anklang an *Freund* benützt, um im Briefstil *freundlich*, d. h. herablassend zu grüßen; seitdem ist jede Waschfrau so freundlich geworden, ihre Zettel an die sogenannte Herrschaft *mit freundlichen Grüßen* zu schließen.

der Luft, bis ein einzelner Schriftsteller sie zu gebrauchen wagt. Solche Neueinführungen dann Sparsamkeit der Sprache zu nennen, heißt wirklich die Sache auf den Kopf stellen. Es sind Akte der bittern Not; die Sprache ist in ihrer bettelhaften Armut so verzweifelt, daß sie sich die Glieder ausrenkt, um einen neuen Begriff in ihre Gewalt zu bekommen. Die Bildung eines neuen Worts ist so wenig Sparsamkeit, wie es Sparsamkeit ist, wenn ein armer Teufel ein Brot stiehlt.

Und dieser armen Sprache wollen die Sprachreiniger auch noch die Nuancen nehmen, die so oft den Gebrauch von Fremdwörtern entschuldigen. Ebenso könnte man den Munddiebstahl aus ästhetischen Gründen mit dem Hungertode bestrafen.

Ich kehre nach dieser Abschweifung zu dem Gesetze zurück, welches *Sparsamkeit der Natur* genannt wird. Es ist wirklich nicht mehr als ein Wortspiel, ähnlich so wie das logische Gesetz der Sparsamkeit, das von den Nominalisten in die bekannte Formel gebracht worden ist: Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem. Diese Formel drückt eigentlich auch schon den Gedanken aus, daß der Sprachgeist sparsam sei. Das Spielerische in solchen Sätzen wird aber in der Wissenschaft von der Natur, die nicht mit sich spielen läßt, viel deutlicher.

Die neuere Wissenschaft hat denn auch eingesehen, daß eine solche Personifikation, die der Natur eine menschliche Philistertugend zuschreibt, doch recht unschicklich für diese Natur sei. Man hat darum dem alten Gespenste einen neuen Namen gegeben und es das *Gesetz des kleinsten Kraftaufwandes* genannt *(lex minimi)*. Man will damit sagen: die Natur verbrauche für ihre Zwecke nicht mehr Kraft, als sie eben nötig habe. Für ihre Zwecke. Die Personifikation hat sich nur besser versteckt. Die Natur hat keine Zwecke, von denen wir Menschen etwas wüßten. Auch der Darwinismus, der von Zwecken nichts wissen will, hat keine Ursache dafür gefunden, daß sehr viele Tierspezies Eier in solcher Masse erzeugen, als ob alle andern Spezies von der Erde verdrängt werden sollten. Die Physik weiß noch weniger von Zwecken; die Kräfte der Natur stürzen in der ihnen gewiesenen Richtung ewig hinab, ohne sich darum zu bekümmern, ob sie für irgend einen Zweck (einen menschlichen oder einen natürlichen) verbraucht werden oder nicht. Ewig fällt die Wärme, ewig sucht die Elektrizität den Ausgleich, ewig gleitet der Strom hinab, stürzt der Wasserfall hinunter; keine Kraft kümmert sich darum, ob sie benützt werde oder nicht. Man glaube nur ja nicht, daß das Gesetz von der *Erhaltung der Energie* irgendwie ein anderer Ausdruck sei für das angebliche Gesetz des kleinsten Kraftaufwandes. Die Verwandlung der Kräfte ineinander ist ein wirkliches Gesetz, wenn wir nur einen klaren Sinn mit dem Begriffe *Gesetz* verbinden; das Gesetz des kleinsten Kraftaufwandes hat gar keinen Sinn, wenn der Kraftaufwand nicht in Relation gebracht

wird mit den vermeintlichen Zwecken der Natur.

Und gar das „Gesetz" der *Entropie* belehrt uns darüber, daß alle Welt-Energie der Verwandlung in Wärme zustrebt und daß diese Wärme einem langsamen, zwecklosen Ausgleiche zuneigt. Es gibt kaum ein größeres Beispiel von Kraftaufwand in der Natur als die Zerstreuung der Sonnenwärme im Raume; und diese Zerstreuung erscheint uns, die wir ihren Zweck nicht kennen, als die äußerste Verschwendung.

Spinoza's „Deus".[1]) — Wie wir wünschen, Spinoza hätte uns seine Weltanschauung ohne seine Beweise gegeben, d. h. seine Gedanken ohne seine Sprache, so wünschen wir auch, er hätte das Doppelspiel, das Gott der Natur gleichsetzt (Deus sive Natura) und willkürlich bald *Gott* und bald *Natur* sagt, aufgegeben und das Wort *Deus* mit allen schwerfälligen und sophistischen Definitionen und Folgerungen dieses Wortes uns erlassen. Wir haben anfangs oft den Eindruck, Spinoza habe da nur vorsichtig gehandelt und sich selbst ein Hintertürchen offen gelassen, durch welches er die Schüler aus seinem Hause, der Natur, zu *Gott* hinauswerfen konnte; während doch sogar der Riese Kant weniger stolz war und das Hintertürchen der Moral öffnete, um Gott dadurch wieder als Herrn einzuführen.

Es wäre aber unhistorisch, Spinoza unsere Denkgewohnheiten unterzuschieben. Großstädter sind jetzt in den Jahren, wo man im Glauben konfirmiert zu werden pflegt, mit den Begriffen: Gott, Engel u. dgl. schon fertig. Wir brauchen nachher das Wort *Gott* nicht mehr, wie wir nachher nicht mehr vom Storch sprechen. Man bedenke doch, daß wir darin wieder um ein Wort ärmer oder um eine Freiheit reicher geworden sind als z. B. Lessing und Voltaire waren, die das Wort noch emsig hin und her wendeten, um seinen Inhalt zu finden. So wird bald auch die Zeit kommen, wo die völlige Hohlheit des Begriffs Substanz oder Materie erkannt sein wird. Für Spinoza war Substanz (übrigens identisch mit Gott) noch der höchste Begriff, und wir nehmen ihm diese Scholastik nicht übel. Warum wollen wir ihm den Gottesbegriff schlimmer deuten?

Wir sind diesem Begriff gegenüber wirklich noch zu nervös. Die Geschichte des christlichen Gottesbegriffs erzählt eine solche Fülle von Dummheit und Trug, von Gewalttat und Feigheit, daß wir uns über jeden freien Kopf ärgern, der diesem Begriff auch nur die geringsten Zugeständnisse macht. Und bei Spinoza werden wir — aber nur weil Spinoza uns gelebt hat — anfangs die Empfindung nicht los, ihm sei, wie einst dem Epikuros die Götter nur die Lückenbüßer der Kenntnis

[1]) Das Folgende ist, weil ich Gesagtes nicht aus äußeren Gründen umformen möchte, meinem Büchlein „*Spinoza*" entnommen, das in der Sammlung „Die Dichtung", herausgegeben von Paul Remer, (verlegt bei Schuster und Löffler) erschienen ist.

waren, sein Gott bestenfalls nur ein altes Wort für das neugefundene x, für die Unbekannte, die natura naturans (die wirkende Natur), auf welche die natura naturata (die Wirklichkeitswelt) als letzte Ursache hinzuweisen schien.

In jüngeren Jahren war ich ganz so geneigt, Spinoza einer feigen Vorsicht zu zeihen. Schopenhauer hatte mich irregeführt, der dem Juden Spinoza, gegen den er bei aller Bewunderung das Wort vom foetor judaïcus gebraucht, geradezu Unaufrichtigkeit vorwirft. „Eine Schwierigkeit besonderer Art hat Spinoza sich dadurch aufgebürdet, daß er seine alleinige Substanz Deus nannte; . . . er tat es, damit seine Lehre weniger Anstoß fände.“

Das ist unhistorisch geurteilt, wie gesagt. Das Wort Deus war für Spinoza noch ein Begriff aus der Welt des Denkens; es konnte ihm noch nicht einfallen, das Wort zu veräußern oder es wegzuwerfen wie einen alten Kaftan. Er hielt es für seine Pflicht, den Begriff zu verinnerlichen, ihn von abergläubischen Zutaten zu befreien, den Kaftan zu reinigen. Und wahrhaftig, seine Definition des Gottesbegriffs war nicht vorsichtig. Uns ist sie störend, weil wir des Wortes nicht bedürfen, weil es sich als ein störendes Synonym zwischen uns und Spinozas *Natur* schiebt; wir wissen, daß unsere Sprache über die natura naturata hinaus nicht bis zur natura naturans gelangen kann. Aber geheuchelt hat Spinoza darum nicht. Sein Deus hat nicht gehindert, daß er bei Lebzeiten und noch im Grabe der Fürst der Atheisten genannt worden ist.

Der Gott Spinozas hat nichts mit irgend einer religiösen Anschauung zu tun; sein Gott ist kein konfessioneller Begriff. Spinoza sagt einmal tief und groß: Gott zumuten, daß er das Gute allein schaffen (also nach guten Zwecken allein handeln) könne, nicht auch das sogenannte Böse, heiße ihn von etwas Fremdem, von der menschlichen Idee des Guten abhängig machen; es sei für Gott weniger schlimm, ihm Willkür zuzutrauen, was Spinoza doch wieder für töricht erklärt.

Dieses Leugnen aller Zweckursachen, aller Absichten (bei Gott oder bei der Natur), dieses Betonen der ausnahmslosen Notwendigkeit der Welt, das wie Beethovens Siegessymphonie vernichtend zugleich und jubelnd über uns hereinrauscht, dieser Grundgedanke Spinozas, den er auch seinem Gotte nicht erläßt, scheidet seine Lehre wie von allen Denkern vor und nach ihm, so auch von aller Religion. Darum besteht ja die Religion nicht vor der interesselosen Einsicht, weil sie immer Interesse ist. Auch der Judengott hatte bei seiner Weltschöpfung einen Zweck; er schuf die Welt *für* den Menschen. Natürlich! hatte doch der Mensch sich ihn zu diesem Zwecke erdacht. Einerlei, ob hier oder drüben: immer verspricht Religion etwas, sie will also immer etwas Künftiges, einen Zweck. Immer nennt sie einen wollenden Gott, dem sie den sollenden Menschen gegenüberstellt. Gott

will, daß ich solle. Ich soll, damit Gott wolle, mir wohl wolle.

Weniger gemein lehren die Philosophen dasselbe. Immer ist ihnen der Mensch das Maß der Dinge, ohne daß sie es immer wissen oder sagen. Weil der lebende Mensch Erinnerung oder Sprache besitzt, weil er mit ihrer Hilfe die ewige Gegenwart in Vergangenheit und Zukunft auseinanderhalten kann, darum verlegen sie die Zukunft auch in die Wirklichkeitswelt und lassen sie durch Zwecke oder Absichten auf die Gegenwart wirken. Alle sind sie teleologisch, alle bis auf den einen Spinoza. Alle, wenn man von den großen Skeptikern absieht, den wahren Alleszermalmern. Platon und Aristoteles sehen in der Natur Zwecke verwirklicht, und alle Neuen kehren zu den Absichten des alten Judengottes zurück. Kant selbst stellt, nachdem er groß die Unerkennbarkeit der inneren Weltordnung dargetan hat, doch wieder eine erkennbare, höhere Weltordnung, die moralische auf, ein kategorisches Soll neben das Wollen des moralisch erschlossenen Gottes. Ja sogar die gottlose und gottesmörderische Welt Schopenhauers *soll* noch etwas, wenn auch nur die Weltflucht. Einzig und allein der Deus Spinozas will nichts. Er hat gar keinen Zweck, weshalb der Mensch auch nichts soll. Der Mensch hört auf, das Maß der Dinge zu sein. Weder dürfe man etwas gut nennen, weil Deus es angeblich gewollt habe, noch dürfe man glauben, Deus habe das und das gewollt, weil es gut sei. Die Aufhebung des persönlichen Gottes ist im Deus Spinozas fast noch besser erreicht, als im *Stoff* der Materialisten, der sich *aufwärts* entwickelt, also zweckvoll; besser als im *Willen* des Atheisten Schopenhauer, der schon nach seinem Namen einen Zweck *wollen* muß.

Nur scholastisch freilich kommt Spinoza dazu, seinem Deus die *Erkennbarkeit* abzusprechen. Jede Bestimmung sei eine Verneinung; denn jede Bestimmung einer Definition gehöre nicht zum Wesen der Sache, sondern sei im Gegenteil ihr Nichtsein. Es ist also jede Definition, ich würde sagen: jede Erkenntnis, nur eine Umgehung der Wirklichkeit. Darum kann auch das höchste Sein, auch Deus nicht erkannt werden, darum können wir uns von seiner Persönlichkeit, von seinem Wollen oder seinem Verstande keinen Begriff machen. Spinoza kennt wohl das Wort *Persönlichkeit*, aber er kann sich nicht viel dabei denken. Was seine Persönlichkeit sei, werde Deus wohl erst am jüngsten Tag seinen Gläubigen enthüllen, fügt Spinoza hinzu; und mag bei diesen Worten wohl besonders scharf den character reprobationis im lächelnden Antlitz getragen haben.

Der unendliche, undefinierbare, unpersönliche Deus hat also gar keine Individualität, und so gehört zu seiner Natur auch kein Verstand und kein Wille, wobei Spinoza die tiefe Einsicht besaß, daß der Wille nichts dem Verstande Entgegengesetztes, sondern gleich ihm Vorstellung sei. Spräche man dem Deus Verstand und Wille zu, so käme das auf eine will-

kürliche Benennung hinaus, da des Deus Verstand und Wille von unseren gleichbenannten Seelenkräften himmelweit verschieden sein müßten, himmelweit, wie etwa das Sternbild des Hundes am Himmel und der Hund, der unter meinem Fenster bellt. Nur die Worte seien gleich.

Es tut nichts, daß Spinoza auf scholastischem Weg zu einer einheitlich großen Weltanschauung kommt. Auch Jesus kam auf einem Esel; und Spinozas Weltanschauung war in ihm, bevor er sie sich bewiesen hatte; wie wir ja wissen, daß der Satz früher ist als das Wort, der Schluß früher als die Prämissen. So ist es auch gleichgiltig, daß Spinoza sich und die geometrische Methode quält, um in seinem Deus die gewaltige Vorstellung von der Weltkette der durchgängigen Notwendigkeit und das Menschenwort Freiheit zu vereinigen. Außer dem Deus gäbe es nichts, es sei also nichts vorhanden, von dem er bestimmt werden könne, also sei Deus frei, und da doch Notwendigkeit zu seinem Wesen gehöre, so sei es eine freie Notwendigkeit. So sinnlos konnte selbst Spinoza Worte aneinanderreihen. Es fiel ihm noch nicht ein, eben aus solchen Gründen, Gott zu leugnen, weil nämlich Freiheit zu seinem Begriff gehören müßte, wenn er existierte, und weil es doch auf dem Weltenrund nichts gäbe als die eherne Notwendigkeit. Einerlei. Wie die mathematische Methode die bis zum Extrem getriebene Verirrung Spinozas ist, der ärgste Mißbrauch des Worts, so ist das Mathematische seiner innern Weltanschauung bewunderungswürdig. Sub specie aeternitatis, zeitlos also, geht die Welt aus Deus hervor, nicht als Schöpfung, nicht als Folge, vielmehr — so möchte ich sagen — als Eigenschaft, wie die Gleichheit der Radien aus dem Kreisbegriff. So kann Spinoza schreiben — hart an der Wahrheit vorbei, aber gewiß ganz aufrichtig: „Auf die Frage, ob ich von Deus eine so klare *Idee* habe wie von einem Dreieck, antworte ich mit ja. Fragst du aber, ob ich von Deus ein so klares *Bild* habe wie von einem Dreieck, so sage ich nein." Nur daß *Idee* nicht mehr sei als *Wort*, wußte Spinoza nicht. Er war Platons Ideenlehre gegenüber doch nicht Nominalist genug.

Es kann nicht oft genug wiederholt werden, daß in dieser Überschätzung der Ideen zugleich Spinozas Darstellungsmangel und seine Abhängigkeit von der höchsten Idee beruht, von seiner höchsten Idee, von seinem Deus. Und immer wieder muß es beklagt werden, daß die stolze Gewißheit von seiner Weltanschauung ihn an ihrer sprachlichen Form nicht zweifeln ließ. „Wer eine wahre Idee hat, der weiß auch, daß er eine wahre Idee habe, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln." Nach Spinoza offenbart das Licht sich selbst und die Finsternis, und die Wahrheit prüft sich selbst und das Falsche. Wahre Vorstellungen sind ihm über jeden Zweifel erhaben, denn sie seien nicht stumme Gemälde, sondern das Denken selbst. In diesem Vertrauen auf

Ideen oder Worte ist also Spinoza ganz aufrichtig, wenn ihm der Begriff seines Deus ein Herzensbedürfnis ist, wenn ihm von da aus alles überaus klar zu werden scheint, wenn ihm auf der Stufenreihe der menschlichen Erkenntnis sein Deus als das höchste und beste Wissen, als die intuitive Erkenntnis erscheint. Er hat vergessen, daß diese eine unmittelbare, anschauliche Erkenntnis sein muß und daß er von Gott wohl einen so klaren Begriff hat, wie von einem Dreieck, nicht aber eine solche Anschauung (imago).

In der von ihm gelehrten Stufenfolge der menschlichen Erkenntnis, die ihn zum Deus führt, sehen wir Spinoza gewaltig um die Wahrheit ringen. Er zwingt sie nur nicht, weil seine Waffen Worte sind, die Wahrheit aber ungreifbar, weil wortlos. Es ist der Kampf des Menschen mit der Wahrheit, ein Kampf des Bären mit dem Adler; das plumpe Tier kann die Erde nicht verlassen, das Wort. Ich glaube aber nicht, daß ich Spinozas Vorstellungen entstelle, wenn ich seine Stufenfolge der Erkenntnis mit Worten meiner Sprache auszudrücken suche; Spinoza wäre tot, dürfte man ihn nicht mehr übersetzen.

Die erste Stufe ist die Erkenntnis durch Worte. Diese führt notwendig zum Irrtum. Spinoza muß dabei geahnt haben, daß diese Abstraktionen, die er darum verworren nennt, immer nur tastend und versuchend um die Wirklichkeitswelt herumjagen, nie aber in sie selbst eindringen.

Man hat diese erste Stufe der Erkenntnis ganz richtig dem Standpunkt des naiven Realismus gleichgestellt, der all das und nur das für wahr hält, was seine Sinne ihm von der Welt erzählen. Nur kann ja der naive Realismus noch nicht wissen: daß diese Angaben der Zufallssinne wie die gesamte äußere Welt so auch das gesamte innere Denken allein ermöglichen, daß dieses naive Weltbild sich auch in dem Wortvorrat und in den Formen der Umgangssprache ausprägt. Die erste Stufe der Erkenntnis ist die der menschlichen Gemeinsprachen. Erst durch Bildung einer wissenschaftlichen Sprache (man sagt gewöhnlich durch das Entstehen von Wissenschaften) wird die nächsthöhere Stufe erreicht.

Die zweite Stufe der Erkenntnis ist die der wahren Vernunft, welche die Dinge wesentlich unter einem gewissen Gesichtspunkt der Zeitlosigkeit betrachtet. So möchte ich den berühmten Satz von der Spezies der Ewigkeit wiedergeben. Denn die Welt begreifen, heißt das eherne Band ihrer Notwendigkeit begreifen. Lückenlos ist diese ewige Kette der Notwendigkeit. Eins folgt aus dem andern, aber nicht logisch, auch nicht in der Zeit. Zeitlos wie die mathematischen Gesetze, zeitlos wie die Gleichheit der Radien aus dem Kreisbegriff, so zeitlos und darum ewig folgt das eherne Band der Welt aus dem Substanzbegriff des Deus. Und so scheint mir erklärt, was Spinoza unter dem Gemeinsamen verstanden habe, unter dem, was auf der zweiten Stufe der Erkenntnis den Dingen der Welt *gemeinschaftlich*, was dar-

um ewig ist. Kirchmann und andere haben unter den Communia wieder nur Begriffe verstanden, Kuno Fischer hat gar keine Erklärung versucht. Spinoza aber gibt deutlich zu verstehen, daß er unter den Begriffen oder Universalien der ersten Erkenntnisstufe diejenigen Abstraktionen sich denke, die sich der einzelne Mensch je nach seinem Verhältnis zu den Gegenständen, nach seinem Interesse, nach zufälligen Eindrücken mache. Die bloßen Bilder. Der eine denke sich unter *Mensch* das Geschöpf mit dem aufrechten Gang, der andere das Tier, das lachen kann, oder das zweibeinige Tier ohne Federn, oder das vernünftige Tier. Ebenso gehe es mit den Begriffen oder Universalien *Hund* oder *Pferd*. Darum führt ja eben die erste Stufe mit ihren Begriffen zum Irrtum; darum können die Communia der zweiten Stufe, darum kann das Gemeinsame in den Dingen, das zur Wahrheit führt, nicht in Begriffen bestehen oder in Worten. Und wenn ich Communia mit *Gesetze* wiedergebe, wenn ich mir Spinoza so erkläre, daß die Einzeldinge und die von ihnen abgeleiteten Begriffe an der Zeit kleben und darum vom Irrtum nicht loskommen, daß allein in den zeitlosen, mathematischen Beziehungen der Dinge, also in ihren ewigen Gesetzen, die Wahrheit stecke, so glaube ich einen Augenblick über Spinoza, indem ich ihn richtig verstehe, hinausgekommen zu sein. Doch nur einen Augenblick. Das Wort *Gesetze* ist uns nur vertrauter, weil es ein mythologischer Begriff neuerer Prägung ist; Spinoza war weiser, da er nichts weiter behauptete als *etwas, was den Dingen gemeinsam* sei.

Der Inbegriff dessen, was auf dieser zweiten Stufe erkannt wird als das Wesentliche, Zeitlose, Gemeinsame der Welt, ist für Spinoza das Wirkliche, die wirkliche Natur, die natura naturata; darüber hinaus erkennt er auf der dritten und höchsten Stufe intuitiv im Deus die Einheit aller Gesetze, das Bewirkende, die wirkende Natur, die natura naturans. Ich glaube bestimmt, daß Lessings Maler diesen pantheistischen Gottesbegriff wiedergeben will, wenn er von der *plastischen Natur* spricht und — ganz Lessing — zweifelnd hinzufügt: „Wenn es eine gibt“.

Die dritte Stufe der Erkenntnis möchte ich freilich am liebsten noch freier so übersetzen, daß sie den Trug der Wissenschaften, den Trug der vermeintlich erkannten Gesetzmäßigkeit in der natura naturata durchschaue. So gefaßt, wäre Spinozas *Intuition* der Zweifel an dem Werte der wissenschaftlichen Sprache, der Weg zur resignierten Skepsis. Das hieße aber, über Spinozas heitere Weltanschauung einen dunklen Schleier werfen, seinen frohen Glauben in einen Unglauben, seine Sehnsucht in eine Negation umwandeln. Spinoza, der Fürst des Atheismus, der Verfasser des liber pestilentissimus, ist in seinem Empfinden kein Skeptiker.

Spinoza zweifelt nicht an der Erkennbarkeit der natura naturans, des Wirksamen, das freilich auch für uns nicht weniger begreiflich ist, als

die natura naturata, als das Wirkliche. Ihm ist die Welt ein Buch. Auf der ersten Stufe buchstabiert das Kind gedankenlos; auf der zweiten faßt es die einzelnen Sätze, auf der dritten Stufe versteht es den Sinn des Ganzen.

So glaubt Spinoza ganz ehrlich und aufrichtig seinen Deus zu verstehen. Und weil es ein pantheistischer Deus ist, weil der nichts anderes ist, als die Welt selbst, und weil Spinoza Freude hat an der ehernen Weltkette, darum liebt er seinen Deus. Denn Spinoza hat die Liebe scheinbar so nüchtern und doch so tief erklärt als: Fröhlichkeit, verbunden mit der Vorstellung ihrer äußeren Ursache. Er fühlt den Deus in der ganzen Welt, auch in sich selbst, als Ursache der Welt, als Ursache seiner selbst (nämlich Gottes sowohl als Spinozas), und so liebt er ihn, seine mystische Weltseele, er liebt ihn mit übermenschlicher Liebe, mit lächelnder Resignation, ohne Hoffnung auf Gegenliebe, ohne Eifersucht, er liebt ihn, wie man die einzig Geliebte lieben würde, wenn sie zeitlos und körperlos wäre, ein Gedankenbild. Spinoza wäre nicht, der er war, der größte und heiterste Denker, wenn er nicht bei allem Scharfsinn doch die blaue Blume gepflegt hätte, die letzte Zuflucht des gequälten Denkens, die Mystik.

Diese Heiterkeit verliert, wer nicht in den mystischen Abgrund springt, wer jede Mystik für das Asyl der Verzweiflung hält und die Verzweiflung nicht fürchtet, wenn nur heiliger Zweifel zu ihr führt.

Noch einmal also: Spinoza hat in gutem Glauben an den Wert der menschlichen Sprache den Begriff *Gott* so ruhig untersucht, wie den Begriff *Substanz;* er hat in beiden etwas Wirkliches erblickt und sogar in beiden ein und dasselbe: das Wirksame. So ist sein Deus kein Grund, auf seine Aufrichtigkeit einen Verdacht zu werfen; wohl aber ist sein Deus das erste und stärkste Beispiel dafür, wie sich Spinoza wohl in seiner Weltanschauung über alle Zeiten erheben konnte, in seinem Sprachgebrauch aber niemals sicher war, zurückzusinken in die Scholastik.

Aber seine verschulte Sprache hat ihn nicht verhindert, in dieser Sprache sich und uns von einem Begriffe zu befreien, der dem menschlichen Denken noch ungleich fester anhaftet als der Gottesbegriff: vom Zweckbegriff. Wir dürfen nur nicht übersehen, daß Spinoza auch der Sprache gegenüber kein Skeptiker war, daß er an der mathematischen Kraft des sprachlichen Denkens nicht verzweifelte. Dieser Glaube verstrickte ihn in den schweren Irrtum seiner geometrischen Methode. Aber vielleicht läßt sich der Tiefsinn Spinozas, auch bei diesem Irrtum, dadurch retten, daß man diesem übermenschlichen Denker einen fast übermenschlichen Gedanken zutraut, wie denn bewußte Bescheidenheit lehrt, alles für des Lehrers Gedanken zu halten, was im Schüler durch des Lehrers Worte angeregt worden ist.

Spinoza hat zu dem ersten Teil seiner Ethik, zu der Lehre von Gott, einen Anhang geschrieben, eine Er-

klärung, die ebenso bewunderungswürdig ist, wie der Text selbst verschult und angreifbar. In dieser überzeugenden Anmerkung will er wie immer die um Menschenschicksal unbekümmerte eiserne Kette der Notwendigkeit darstellen und den Glauben an Zweckursachen und damit jede Form theologischen, ethischen, ja selbst ästhetischen Aberglaubens mit der Wurzel ausreißen. Niemand ist bis zu dieser Stunde über den Geist dieser Anmerkung hinausgelangt. Alle Revolution aller Wissenschaften im 19. Jahrhundert ließe sich herleiten von diesen Sätzen: „Nachdem die Menschen sich eingeredet hatten, die Welt und der Welt Lauf sei ihretwegen da, mußten sie an jedem Dinge dasjenige für das Wichtigste und Wertvollste halten, was ihnen am nützlichsten oder angenehmsten war. Daher *mußten* sie sich diejenigen Begriffe bilden, mit deren Hilfe die Welt zu erklären wäre, die Begriffe: *das Gute*, *das Schlechte*, *die Ordnung*, *die Unordnung*, das Warme, das Kalte, die Schönheit, die Häßlichkeit. Und weil sie sich für frei hielten, entstanden die Begriffe: Lob und Tadel, Sünde und Verdienst." Man horche wohl darauf, wie Spinoza hier mit einem großen Atemzuge nicht nur die Grundlage der Kirche, die Lehre von der Zurechnung umbläst, sondern zugleich die Ausgangsbegriffe der Ethik, der Empfindungslehre, insbesondere der Ästhetik, wobei es noch gar nicht ausgemacht ist, was alles noch mehr durch Abstreifen der Begriffe *Ordnung* und *Unordnung* in seinen Grundlagen erschüttert sein mag. In diesem selben Zusammenhang hat Spinoza das stolze, in seiner Ruhe alles niederbeugende Wort gesprochen: „Das Fragen nach Absichten in der Natur, d. h. nach Zweckursachen und den Ursachen der Ursachen, müsse schließlich immer zurückflüchten zu einem Willen Gottes, diesem Asyl der Unwissenheit (ad ignorantiae asylum)". Wobei zu beachten ist, daß Spinoza hier unter Ignoranz fast ohne Bosheit die Tatsache des Nichtwissens versteht.

In diesem selben Zusammenhange klagt nun Spinoza, der Glaube an Zweckursachen (und an das, was drum und dran hängt) hätte für sich allein hingereicht, der Menschheit die wahre Einsicht für immer zu verschließen; da habe glücklicherweise die Mathematik, welche sich nicht um Zweckursachen, sondern um das Wesen und die Eigenschaften der Raumgestalten kümmert, den Menschen eine andere Norm der Wahrheit gezeigt.

Hier nun scheint mir die fast übermenschliche Anschauung für einen Augenblick entschleiert zu werden, die den Spinoza unbewußt zu seinem mathematischen Denken führte. Tief im menschlichen Wesen begründet, in dem Schein seiner Willensfreiheit nämlich, ist seine Sehnsucht nach einer Absicht in der Natur, nach einem Gott. So grausam, ein solcher Moloch ist diese Täuschung in uns, daß — wie ich zeige — auch Darwin sie nicht völlig überwunden hat. Ja, ich scheue mich nicht, es auszusprechen: Dieser Glaube, diese

Sehnsucht an eine Absicht in der Natur ist in uns unzerstörbar, die Absicht in der Natur ist in den Menschen eine *angeborene Idee*, was ich deshalb ruhig sagen kann, weil ich dazu behaupte, daß Ideen oder Begriffe darum *nicht wahr sein müssen, weil sie angeboren sind.* Angeborene Ideen sind falsch, wie jemand eine Truhe mit falschem Geld erben kann, oder einst vollwertige Banknoten oder Assignaten erben, die inzwischen entwertet worden sind.

Niemand hat wie Spinoza diese angeborene Idee bekämpft, und wenn er in diesem Kampfe nach der mathematischen Methode griff, so hatte er dabei vielleicht den folgenden Gedankengang: In der Mathematik gibt es sicherlich keine Zweckursache. Die Gleichheit der Seiten folgt zwar aus der Gleichheit der Winkel; ebenso folgt aber die Gleichheit der Winkel aus der Gleichheit der Seiten. Hätte Spinoza seinen Scharfsinn an die Erkenntnistheorie gewandt, er hätte aus der Umkehrbarkeit aller solchen mathematischen Sätze die Ahnung schöpfen müssen, daß auch der Begriff Ursache, *logische Ursache*, für solche Wechselbeziehungen ein sinnleeres Wort sei. Ihm aber war es in genialer Einseitigkeit bloß um die Vernichtung der Zweckursachen zu tun. Da konnte er den Gedanken fassen, daß Zweckursachen — wenn sie schon in umkehrbaren mathematischen Sätzen ausgeschlossen sind — noch sinnloser sein müssen in der Ursächlichkeit des Wirklichen, weil diese Ursächlichkeit sich in der Zeit vollzieht und sich daher *nicht umkehren läßt.* Auch wo wir die Zeitfolge nicht wahrnehmen, in der Wirklichkeitswelt, nehmen wir sie doch unbedingt an. Wenn wir den Hahn am Gewehr berühren und im selben Augenblick der Schuß kracht, so *wissen* wir dennoch, daß nacheinander, in der Zeitfolge also, die schnappende Eisenspitze das Zündhütchen getroffen, der Funke das Pulver entflammt und das Pulvergas die Kugel herausgetrieben hat. Ist nun in der umkehrbaren Beziehungsfolge der Raumverhältnisse schon der Zweckbegriff nicht unterzubringen, um wieviel weniger in der Zeitfolge der Wirklichkeitswelt, wo doch unentwurzelbar die Ursache der Vergangenheit angehört, der Zweck aber etwas Zukünftiges sein müßte. Dieses konnte nach Spinoza die mathematische Methode lehren. Aber vielleicht noch mehr.

Die mathematischen Gesetze sind ewige Gesetze, weil sie zeitlos sind. Spinoza liebt den Gedanken, daß auch die Gesetze der Wirklichkeitswelt ewig seien, daß man jede Einzelerscheinung unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit betrachten müsse. Wie nun, wenn auch die Wirklichkeitswelt, das Wirken aller Körper aufeinander, in tiefstem Grunde zeitlos wäre? Umkehrbar wie die Geometrie und darum zeitlos? Wie wenn die Geometrie durch diesen Gedanken die arme Menschheit von dem Wahnsinn der Zweckursachen befreien könnte?

So mag Spinoza Unsagbares geahnt haben. Aber er vergaß dabei — wie ich es eben vergessen mußte —

daß die Worte der menschlichen Sprache Zeitloses nicht ausdrücken können, daß unsere Worte Zeichen sind, Erinnerungszeichen unserer Empfindungen, immer nur Erinnerungszeichen für das, was uns erscheint, daß also keine menschliche Sprache sich losreißen kann von dem Widerhaken der Zeitfolge und der Ursache, mit dem die Wirklichkeitswelt unser Gehirn hinter sich herreißt. Und der Begriff der Ursache ist zuletzt nicht wirklicher als der Begriff der Zweckursache; nur daß wir es nicht sagen können, weil wir die Umkehrbarkeit der sogenannten Zeitfolge nicht fassen können.

Kaum die dunkle Ahnung kann ich hinzufügen: daß die Absichten in unserm sogenannten Selbstbewußtsein — die wir so gerne auf die Natur übertragen, und die in uns den Schein der Willensfreiheit erzeugen — sich vielleicht doch als zeitlos erkennen lassen, wenn wir sie als *gedachte* Zwecke erkennen, also als dasselbe, was auch die anderen Vorstellungen sind. Wenn wir begreifen, daß der Ablauf unseres ganzen Lebens nur ein Auf und Ab auf den ausgefahrenen Gleisen unserer Nerven ist, daß unsere Vorstellungen wie unsere Willensbewegungen nur einander aufhebende Nervenzuckungen in umgekehrter und vielleicht umkehrbarer Richtung sind, daß — wie schon Spinoza gelehrt hat — Wille und Vorstellung eins ist, dann werden wir wohl den Gedanken, mit lächelnder Trauer ihn umarmend, festhalten können: *Wie unsere eigenen Absichten doch nur Erinnerungen sind, unsere künftigen Zwecke also etwas Vergangenes, so ist unser Leben zeitlos, zeitlos die Wirklichkeitswelt.*

Und so steht hinter dem großen Irrtum Spinozas, seine Sprache einer mathematischen Anwendung fähig zu halten, eine noch größere Ahnung dessen, was wir in unserer bettlerfrechen Sprache Wahrheit nennen.

Sprachkritik. — Die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, Beiträge zu einer *Kritik der Sprache* zu geben, halte ich nach wie vor für die wichtigste Aufgabe der Erkenntnistheorie. Ich weiß, daß dieses Pensum über die Kraft eines Menschen geht, eigentlich über die Kraft des Menschen. Ich muß zufrieden sein, entscheidende Anregungen für diese neue Disziplin geboten zu haben. Ich kann in diesem Wörterbuch nicht noch einmal abdrucken, was ich in meiner „Kritik der Sprache" auf mehr als 2000 Seiten vorgetragen habe: über die Psychologie der Sprache, über die Sprachwissenschaft, über das Verhältnis der Sprache zur Grammatik und Logik; ich kann nicht noch einmal drucken lassen, was ich in dem kleinen Buche „Die Sprache" über das Verhältnis der Sprache zur sog. Völkerpsychologie ausgeführt habe. Auch was ich in den letzten zehn Jahren (seit dem Erscheinen meiner Sprachkritik) hinzugelernt habe, das darzustellen, würde noch weit über die Ausdehnung eines der Stücke dieses Buches hinausgehen. Einzelne mir wichtig erscheinende Ergänzungen findet man überall, besonders in den Artikeln: *adjektivische*, *sub-*

stantivische und *verbale Welt.* Das Verhältnis zwischen *Denken* und *Sprechen* ist gründlicher dargestellt in der zweiten Auflage des I. Bandes meiner „Kritik der Sprache“ (S. 230ff.).

Recht viel hätte ich allerdings zu sagen, und zur Sache, wenn ich darüber berichten wollte, wie sich die Gelehrten-Republik — die wie andere große Republiken die Interessen der Führer für Interessen des Ganzen erklärt und zu schützen sucht — zu meinen sprachkritischen Gedanken (einzelne Forscher abgerechnet) gestellt hat. Ich wäre aber nicht ehrlich, wenn ich über diese Erfahrung im Tone grimmiger Bitterkeit reden wollte. Ich freute mich ja des Erfolges: daß mir liebe Schriftsteller und Dichter einige Ideen meiner Sprachkritik zu den ihren gemacht haben; daß einige Sprachforscher und Philosophen, also die Leute, die es angeht, nachweisbar manche Anschauungen nach meiner Sprachkritik korrigiert haben. Daß diese gelehrten Herren meinen Namen gern verschweigen, mag unerfreulich sein für sie selbst, ist mir aber nur nützlich. Was meine kleine Eitelkeit dabei verliert, das gewinnt zwiefach mein großer Stolz.

Es kommt auch vor, daß ein besonders korrekter Gelehrter zwar *die* Sprachkritik als eine neue Disziplin anerkennt, *meine* Sprachkritik aber der öffentlichen Verachtung preisgibt. Zum Ergötzen meiner Leser will ich einen solchen Fall höher hängen. Herr O. Dittrich sagt in seinen „Grundzügen der Sprachpsychologie“ (I, S. 63), die eigentliche Domäne der *Sprachphilosophie* bleibe immer die Sprachlogik, -ethik (?) und -ästhetik, sowie die *Sprachkritik*“, fügt aber in einer Anmerkung hinzu: „Mit der rein negativen Kritik, wie sie F. Mauthner in seinen dreibändigen ‚Beiträgen zu einer Kritik der Sprache‘ auf Grund ebenso unvollkommener sprachwissenschaftlicher wie psychologischer und philosophischer Kenntnis geliefert hat, dürfen *die oben gemeinten Bestrebungen* natürlich nicht verwechselt werden.“ Natürlich nicht! Man muß doch zwischen meiner falschen Sprachkritik und der richtigen unterscheiden!

Nun hat es aber vor meinen „Beiträgen“ irgend ein Buch, das auch nur entfernt so etwas wie eine Disziplin der Sprachkritik gelehrt hätte, nicht gegeben; ja sogar die Wortfolge „Kritik der Sprache“ war nur sehr selten gebraucht worden, die Stellen waren völlig unbeachtet geblieben, bis ich in den historischen Exkursen meines Buches auf sie hingewiesen hatte. Ich kann den Herren (in ihrem Interesse) nur den Rat geben, für die neue Disziplin einen andern Namen als „Kritik der Sprache“ zu erfinden, wenn sie meine Arbeit gar nicht mehr genannt wissen wollen. Es war ja auch ein deutscher Buchhändler, der auf den hübschen Einfall kam, das neu entdeckte *Amerika* nach dem fleißigen Schreiber *Amerigo* Vespucci zu nennen, anstatt nach dem unzünftigen Kolumbus. Herr O. Dittrich, dessen Lebensaufgabe es bisher war, seinen Meister Wundt recht oft „epochemachend“ zu nennen, wäre der rechte Mann für eine solche Na-

mensfindung. Man entschuldige den Scherz: ungerechtes Urteil macht hochmütig.

Stoff.

I.

Beim Stoffbegriff wird uns die Einsicht in das Wesen der Lehnübersetzungen nicht weit führen, trotzdem auch hier wieder ganz klar ist, daß *materia (materies)* als philosophischer Terminus den griechischen Terminus *ὕλη* übersetzte, und daß *Stoff* nach langem Schwanken, das immer noch nicht ganz zur Ruhe gekommen ist, an Stelle von *materia* trat. Aber der Stoffbegriff selbst ist so naiv, so plump, vom Standpunkte unserer Erkenntnistheorie so ordinär, daß ich wirklich keinen Unterschied finden kann zwischen der Vorstellung, die irgend ein Wilder sich vom Stoffe machen mag, und dem Stoffbegriff, wie er seit zweieinhalb Jahrtausenden sich in der Philosophie herausdestilliert hat. Ich will die Wortgeschichte darum ganz kurz abtun.

Griech. *ὕλη* hieß bekanntlich ursprünglich (was man so ursprünglich nennt) ein Gehölz, dann das gefällte Holz, das *Nutzholz*, insbesondere das Holz, woraus gebaut wird; in weiter und weiter schweifender Metapher anderer *Baustoff*, wie Stein und Metall, endlich im Gegensatze zur *Form* jeder Inhalt, auch der geistige Inhalt, z. B. *ὕλη τραγικη*.

In allen diesen Bedeutungen gebrauchten die Lateiner ihr Wort *materies* oder *materia*: Nutzholz, Bauholz, weiter: Nahrungsstoff, Grundstoff, *Baumaterial*, Mauerkalk, sogar Eiter*materie (materia peccans*, in meiner Jugend noch von Ärzten gesagt), Brennstoff, Zündstoff, d. h. Anregung, Ursache, schließlich auch die geistige Anlage, das Naturell und der *Stoff* einer geistigen oder künstlerischen Tätigkeit.

Das deutsche *Stoff* ist etymologisch nicht ganz sicher erklärt. Nach Diez das lateinische *stuppa (Werg)*, das, womit ausgestopft wird; *stuppa* wäre in germanischen Sprachen zu *Stoff* geworden und dann erst zu den Romanen als *étoffe* zurückgekehrt.[1]) *Materie* wurde aber erst im 17. Jahrhundert, ganz erfolgreich erst im 18., mit *Stoff* übersetzt. Ganz genaue Lehnübersetzung durch *Holz* hatte Eckhart versucht; ebenso vorher schon Notker, der *Materie* mit *Zimber* wiedergibt; das heutige *Zimmer* entsprach im Ahd. ganz genau dem griechischen *ὕλη*, es war, wie heute noch das englische *timber*: Nutzholz, Zimmerholz, dann überhaupt Material, *Stoff*, auch figürlich. Auf ein anderes Blatt gehört es, daß *timber* ebenso wie *materia* und *materials* weitaus verdrängt wurde durch die eigentümlich englische Bildung *matter*.

Was ist nun das, was die Philosophen der Griechen, der Römer und

---

[1]) Die Sippe ist in den romanischen Sprachen recht ausgebreitet (z. B. franz. *éteuf*, ausgestopfter Ball, *étouffer*, ersticken, ital. *tuffo*, Dampf, *stoffa*, Zeug, span. *estofar*, Kleider füttern usw.); doch machen neuere Forscher zu diesen Beziehungen ihre Fragezeichen. Jedenfalls geht das Wort viel weiter zurück, da schon griech. *στυππη* Werg heißt, von *στυφειν*, dicht machen, vielleicht ein Schifferausdruck, wer weiß von welchem Volke entlehnt.

des neuen Abendlandes wie die schlichteren Denker des Feuerlandes das *Material*, den Stoff eines Kunst- oder Naturprodukts nennen? Ich will nämlich wirklich darauf ausgehen, nicht mehr und nicht weniger als die Sprachlichkeit, Menschlichkeit, Unfaßbarkeit dieses Begriffes nachzuweisen und damit wieder einmal die Unfaßbarkeit der Begriffspaare oder Begriffsgegensätze: *Stoff* und *Form*, Stoff und Kraft, Materie und Geist. Und als kleines Beispiel dafür, wie solche Untersuchungen nicht ganz wertlos zu sein brauchen, weil sie sogar auf das Gebiet der Jurisprudenz oder des Geldwerts hinüberstreifen, erinnere ich daran, daß nach römischem Recht Eigentum erwarb, wer einem *Material* eine neue, etwa künstlerische *Form* gab, und daß das neueste Recht ratlos und wortabergläubisch vor der Frage steht, ob Diebstahl an elektrischer Kraft möglich sei oder nicht.

Die Sprache ist immer materialistisch und kann nicht einmal ordentlich sensualistisch sein. Die Sprache zählt immer noch die fünf Sinne auf, trotzdem die Vitalempfindungen ohne genaue Kenntnis des entsprechenden Nervenorgans hinzugekommen sind, weiter die Bewegungsempfindungen, trotzdem der ehemalige Tastsinn sich hat gefallen lassen müssen, in Temperatursinn und Berührungssinn, dieser wieder in Tast- und Drucksinn auseinandergelegt zu werden, und trotzdem Geschmack und Geruchssinn wiederum sehr nahe zusammengerückt sind.

Hätten wir nun eine philosophische Sprache zu schaffen und in dieser die Ursachen unserer Sinnesempfindungen mit einem gemeinsamen Worte auszudrücken, so wüßten wir, woran wir sind: *Stoff*, *Materie*, Wirklichkeit wäre, was der normale Mensch mit seinen Sinnen wahrnimmt. Das Weltbild des normalen Menschen braucht ja nicht das reichste oder das beste Weltbild zu sein; die Magnetnadel und jeder Kupferdraht haben Sinne, die den normalen Menschen fehlen.

Nun haben die historischen Sprachen aber diesen Weg nicht eingeschlagen. Sie haben die Ursachen der Sinnesempfindungen nach dem sehr brutalen Einteilungsgrunde der räumlichen Entfernung geschieden in *Stoff* und in etwas anderes. Stoff, Materie war zunächst ganz gewiß, was unmittelbar den Tastsinn anging. Was mit den Fingern betastet, betippt werden kann, das ist *Stoff* und darum ein Körper. Und darum heißt eine wesentliche Eigenschaft der Körper die Undurchdringlichkeit, die doch nur eine Eigenschaft des Raumes ist.

Zur Berührung mit Stoffen oder doch mit kleinen Stoffteilchen kommt es auch beim Geschmacksinn und beim Geruchsinn. Der Geruchsinn kann noch auf einige hundert Meter vom Stoffe affiziert werden; unter Umständen auf weitere Entfernung als das Gehör vom Schalle affiziert wird. In den meisten Fällen jedoch dringt der Schall weiter als ein Duft oder Gestank und darum heißt die Ursache des Schalls seit altersher nicht *Stoff*. So naiv bildete die Sprache

seit jeher ihre Vorstellung vom Stoffe. Diesen Unterschied machte man ja schon zu einer Zeit, als ätherische Öle noch unbekannt, als der Nachweis des Gewichtsverlustes durch Präzisionswagen noch nicht gesichert war. Das Bibbern der Glocke erregte durch die Luft hindurch die Schallempfindung in unserm Gehör. Was war die Ursache dieser Empfindung, wenn es kein Stoff war? Beim Schall fand man ein Wort dafür bald genug. Man nahm den Weg der Fortpflanzung, also einen Raumbegriff ganz unlogisch für die Ursache, die doch zuletzt etwas Materielles sein mußte. Und für den Weg setzte man noch dazu das Bild von der Wegform, den Bildvergleich mit der Wellenbewegung, die im Teiche entsteht, wenn ein Stein hineingefallen ist. Das wissenschaftliche Gewissen fragte weiter nach dem Oberbegriff: was ist Wellenbewegung, wenn sie nicht Stoff ist? Eine *Kraft*. Das ging ein paar hundert Jahre, bis der Kraftbegriff analysiert und zerfasert war und nicht mehr recht passen wollte. Seitdem ist der Oberbegriff wieder anders benannt worden: Arbeit oder auch *Energie*. Was nicht Stoff ist, und dennoch direkt oder indirekt auf unsere Sinnesorgane wirkt, das ist Energie.

Aus unendlich weiterer Entfernung als der Schall affiziert das Licht sein spezifisches Organ, auf ungezählte Millionen von Meilen weit. Was ist die Ursache dieser Lichtempfindungen? Ein Stoff oder eine Energie? Vor zweihundert Jahren wurde darüber gestritten wie über die Personen der Dreieinigkeit. Newton sah im Lichte bekanntlich einen Stoff. Aber sogleich wurde gegen diese „Kanonade von Lichtteilchen" durch Huygens die Lehre von den Wellenschwingungen des Lichts aufgestellt. Nicht sobald einigten sich die Forscher. Noch Euler verteidigte Huygens mit einem Gedankengange, der dem hier eingeschlagenen ein wenig ähnelt. Wir riechen die Teilchen, die sich von einem flüchtigen Körper lösen. Beim Hören löse sich nichts vom klingenden Körper ab und beim Fühlen müsse man den Körper selbst berühren. Die Entfernung sei beim Tasten null, beim Riechen klein, beim Hören bedeutender, beim Sehen am allergrößten. Es sei deshalb wahrscheinlicher, daß dieselbe Art der Fortpflanzung für Schall und Licht bestehe, als daß Geruch und Licht in derselben Weise fortgepflanzt werden sollten (Die Wärme, von John Tyndall, 4. Aufl., 331). Ich scherze nicht bloß, wenn ich sage, Euler hätte seinen Wahrscheinlichkeitsbeweis damit unterstützen können, daß die Sprache Gehör und Gesicht, als die höheren Sinne gegenüber den niederen, zusammenfaßt. Denn wir werden gleich sehen, daß physikalische Theorien, sowie man über die Beschreibung hinauskommen will (was doch erst Theorien gibt), ja sogar schon in statu nascendi der Beschreibung, von der Sprache, von der Gemeinsprache abhängig sind.

Die Ursache unserer Licht- wie unserer Schallempfindungen ist also eine *Energie*. Es ist etwas in unserm Sprachgefühl, was diese Worte

nicht recht mag. Jawohl, die Ursache der einzelnen Erscheinungen von Schall und Licht, besonders von Schall mögen Energien sein. Aber das Licht, das Sonnenlicht, die Sonne, ja, das ist doch mehr. Sagen wir: eine *Energiequelle*. Eine Quelle, ein Vorrat, wobei noch das Herunterströmen der Quelle von oben sehr gut mit dem höhern Niveau anderer Energien sich verträgt. Die dann wieder besondere Energiequellen haben? Wenn aber Licht und z. B. Elektrizität eine und dieselbe Bewegung ist, wie dann? Brot und Mehl aus der gleichen Vorratskammer?

Und seit einigen Jahren wird die elektrische Energie, die doch ganz gewiß eine und dieselbe ist mit der Lichtenergie, wieder als *Stoff* aufgefaßt. Wir halten wieder bei der Kanonade von elektrisch geladenen oder elektrischen Atomen oder Molekülen, bei der Kanonade von Elektronen und Ionen. Die Geschwindigkeit von 300000 km in der Sekunde, d. h. von 300000×1000×1000 mm in der Sekunde, schreckt die Physiker nicht mehr. Die Unterscheidung, welche von der Gemeinsprache zwischen nähern und entferntern Ursachen gemacht wurde, wird augenblicklich von den besten Fachleuten nicht mehr beachtet; die entfernteste Ursache unserer Sinnesempfindungen ist wieder zu *Stoff* geworden. Und zwischen der stofflichen Ursache der niedern Sinne einerseits und des Gesichts anderseits steht einsam und traurig der Gehörsinn, dem kein Stoff sich mitteilt. Weil nämlich das Medium des Gehörs die Luft ist, das Medium des Gesichts aber der Äther. Wir haben also die stoffliche Ursache des Schalls nach ihrer Wegform benannt. Wir haben die stoffliche Ursache des Lichts, welches aus unbekannten Weltgegenden auf unsere Erde gelangt, auf den gleichen Weg und eine ähnliche Wegform gewiesen. Wir kennen die Weltgegend nicht, auch den Weg nicht. Aber er ist mit Äther gepflastert.

Nun aber hat die Physik, die die entferntesten Sinnesdaten materialisiert hat, die allernächsten entmaterialisiert, fast vergeistigt. Die beiden Empfindungen des ehemaligen Tastsinns brauchen ihre Ursachen oder ihre Ursache nicht mehr als Stoffe anzusprechen. Wärmesinn und (sagen wir) Körpersinn läßt nur noch auf Energien schließen, nicht auf Stoffe. Die innere Molekularbewegung (Wessen? Der Körper? Aber die sind doch nicht zweimal auf der Welt? Einmal als Körper und einmal als Molekularbewegung von Energiezentren?) wird hier von unserm Hautsinn, dort vom Quecksilber im Thermometer als die und die Temperatur registriert, geordnet, empfunden, wie ein bestimmtes anderes Getrommle vom Ohre als *Cis* geordnet wird, wie wieder ein anderes Getrommle vom Auge als *Grün*. Wärme ist Energie. Aber auch, was der Tastsinn betippt, der harte Körper zwischen unsern Fingern, auch das ist eine Wirkung von Energien. Die alte Undurchdringlichkeit wird zu einem Phänomenon für den Tastsinn. Also: die Elektrizität, für die der normale

Mensch kein Organ hat, ist ein Stoff: man erklärt sie, nach dem Muster der „überwundenen“ Newtonschen Lichtstrahlentheorie, aus Ionen und Elektronen (und streitet über die Bedeutung beider Begriffe); der Stoff aber, der alte, wohlbekannte Stoff, der Körper, der ist nicht stofflicher Art. So schwankt die Bedeutung der obersten Begriffe in extremen Gegensätzen hinauf und hinab in der Geschichte der Philosophie, in der Geschichte der Wissenschaften, solange wir sie im Zusammenhange zu überblicken vermögen, seit dritthalb Jahrtausenden. Und es ist immer nur eine Geistesmode, wenn die jeweilig Modernen im Stoffe bald das *Sein*, bald das *Nichtsein* erblicken, im Sein bald den *Stoff*, bald den *Nichtstoff*. Wenn das Stundenglas der Sanduhr abgelaufen ist, dann wird sie umgedreht. Die freiesten Köpfe höchstens besinnen sich alle paar Hundert Jahre einmal darauf, daß *Stoff*, *Materie*, *ὑλη* ursprünglich wie bei Platon ein bildlicher Ausdruck war, vom Zimmerholz der Zimmerleute hergenommen. Die faule Vernunft, *pigra ratio*, *ἀργος λογος*, haftet an dem bildlichen Worte. Augustinus nennt *hylen* quandam informem *materiam*; Paracelsus erfindet sich eine Urmaterie aus *ὑλη* und *astrum* und nennt sie *yliaster* oder *hyaster*. Die deutschen summi philosophi Schelling und Hegel haben durchaus studiert, was die Cartesianer über Materie und Raum, was die Engländer über Materie als Gedankending gelehrt haben und kommen hilflos zu Definitionen wie: „etwas, was den Raum erfüllt“ und: *dauerndes Etwas*. Erst in unsern Tagen setzt langsam die Sprachkritik ein und erkennt, daß Stoff und seine Gegensätze nur verschiedene Auffassungsweisen der gleichen Wirklichkeit sein können. Wundt erkennt, daß Materie nur ein Begriff sei; Mach, daß „das Ding, der Körper, die Materie nichts sei außer dem Zusammenhang der Farben, Töne usw., außer den sogenannten Merkmalen.“ Ich habe die gleiche Vorstellung so zu fassen gesucht, daß es in der Wirklichkeitswelt, in unserm psychischen Erleben also, nur Adjektive gibt; aber keine Substantive oder Stoffe und auch keine Verben oder Kräfte.

Und jetzt wende ich mich hart gegen diesen eigenen Orientierungsversuch und sage: auch diese, wie ich glaube, klarste und vorläufig letzte Einsicht in das Wesen des Stoffbegriffs ist nur menschlich, ist nur sprachlich, geht nur auf die Sprache, geht die Natur nichts an.

Wie der Mond sich nicht darum kümmert, wenn der Hund ihn anbellt, so die Natur nicht, ob die armen Menschen sie mit materialistischen Worten beschreiben oder mit idealistischen. Auch der Hund bellt den Mond nur an, weil er ihn mißversteht, weil er ihn für eine große Laterne hält mit einem Menschen dahinter, anthropomorphisch, kynomorphisch. Auch Kritik der Sprache kann nicht an die Natur heran; sie weiß es nur besser und bellt und spricht sie nicht mehr an.

In diesem Gedankengange, den man wieder einmal mit den Worten

„nihilistisch" oder „verzweifelt" zu brandmarken glauben mag, weil er resigniert, in diesem Zusammenhange möchte ich einmal wieder den Einwurf der Bahndirektoren, der Ingenieure, der Pastoren und der Weichensteller zurückweisen: unsere wissenschaftliche Sprache könne denn doch nicht ganz machtlos sein, weil wir mit ihrer Hilfe zu elektrischen Eisenbahnen usw. gekommen wären. Wieder einmal: nicht durch die Sprache kommen wir an die Natur heran, sondern immer sprachlos; zwei Bilder von der Natur besitzen wir: das naive des Feuerländers, der aus *ὕλη* sein Haus, seine Kleidung und seine Nahrung bereitet, und das mathematische des Physikers, der die Verhältnisse (ohne zu wissen, ob sie Verhältnisse von Stoffen oder Kräften sind) in Zahlen gemessen hat. Zahlen, bis zum Symbol des Differentials hinauf sind aber keine Begriffe, kein Worte. Zahlen schweigen.

II.

Ich habe versprochen, nicht nur die Unfaßbarkeit des Stoffbegriffs aufzuzeigen, sondern auch die menschliche Gebrechlichkeit, die Leere der Gegensatzpaare *Stoff—Form*, *Stoff—Kraft*, *Materie—Geist*.

Es gab eine Zeit, in der man sich bei dem Gegensatze von Stoff und Form etwas zu denken glaubte; es waren die tausend Jahre der Herrschaft des Aristoteles. Die Form war ein aktives Prinzip, der Stoff ein passives; die Form war das Männchen, der Stoff war das Weibchen; zusammen zeugten sie die Einzeldinge. Man wußte wohl unklar, daß es einen Stoff ohne Form, einen ungeformten Stoff ebensowenig gab wie eine Form ohne Stoff. Einerlei, die Schule unterschied an jedem Einzelding das Was und das Wie, den Stoff und die Form. Man hätte sich aber schon damals herbeilassen können, die Relativität beider Begriffe zuzugestehen. Doch der neue Sprachgebrauch, den wir erkenntnistheoretisch nennen, kann sich damit nicht begnügen. Stoff ist ja die Ursache unserer Empfindungen. Holbach drückt es klar aus, wie denn der Materialismus sich niemals dem Festnageln entzieht: „La *matière* en général est tout ce qui affecte nos sens d'une façon quelconque." Aber wir haben vorhin gesehen, daß auch das nicht einmal wahr ist, in keiner Sprache wahr ist. Nur was den Tastsinn, den Geschmack und den Geruch affiziert, heißt Stoff oder hieß so vor dem Auftreten der Energetik. Was das Gehör und den Wärmesinn affiziert, ist etwas anderes, ist Bewegung im Raume, ist also Wegform. Was das Gesicht affiziert, war hundert Jahre lang Stoff, ist jetzt als Farbe Wegform, ist als Gestalt reine Form. Man vergesse nicht, daß der strenge Dualist Descartes und nach ihm Spinoza, aber auch noch Wolf die Materie mit der Ausdehnung gleich oder fast gleich gesetzt haben; sie mußten immer der Materie irgend eine Eigenschaft (die *Kraft* des Widerstandes) beifügen, um die Materie vom *Raume* unterscheiden zu können, der *Form* gewesen wäre. Es ist so: damit der Stoff nicht mit seinem Gegensatze

Form zusammenfiele, mußte ihm sein anderer Gegensatz zu Hilfe kommen, die Kraft. Die Sanduhr wurde umgedreht.

Man könnte die Kraft spielerisch die innere Form nennen. W. v. Humboldt hat ja das Wort *innere Sprachform* für *Sprachgebrauch* geprägt, und das Wort hat Glück gehabt. Man könnte ebenso von einer inneren Tierform, einer inneren Pflanzenform, einer inneren Kristallform usw. reden. Wenn sich nur etwas dabei denken ließe.

Das Gegensatzpaar *Stoff* und *Form* gehört dem Altertum an, wurde von Aristoteles aufgebracht und beherrscht die ganze Scholastik, nachdem *forma* in die Ideenlehre Platons ein- und untergegangen war. In der Metaphysik des Mittelalters gibt es so viele *formae*, wie es Kräfte gab in der metaphysischen Physik der jüngsten Zeit. Aus der hat sich dann das Gegensatzpaar *Stoff* und *Kraft* entwickelt, das zur Zeit von Moleschott und Büchner dem ungläubigen Halbgebildeten ebenso einfach die Welträtsel löste wie heute Häckels Monismus dieses Geschäft besorgt. Aus dem notwendigen Haß gegen die Kirche ist jede solche Bewegung hervorgegangen. Der gleiche Haß darf uns nicht hindern zu erkennen, daß der Kraft- und Stoffmaterialismus die Metaphysik des liberalen dummen Kerls war.

Wie es einen ungeformten Stoff nicht geben konnte, wie Stoff ohne Form, Form ohne Stoff unvorstellbar blieb, so gibt es auch keinen Stoff ohne Kraft, keine Kraft ohne Stoff. Aber die Begriffe Form und Kraft kommen von entgegengesetzten Ausgangspunkten her. *Forma* war zuerst die äußere Gestalt, und die Bedeutung mußte viele Verrenkungen durchmachen, bevor *forma* zur *quidditas* rei werden, bevor die *forma substantialis* (*εἶδος οὐσιωδης*) gedacht werden konnte. Dahingegen nahm der Kraftbegriff seinen Ausgang von dem menschlichen Gefühl der eigenen Muskelkraft. Das wußten schon Galilei und Locke. Aristoteles besaß den Begriff noch nicht. Langsam bildeten sich in der Scholastik die *formae* aus, die endlich *qualitates occultae* hießen. Erst nachdem in der Mechanik die Verhältnisse der Bewegungen gemessen worden waren, suchte man ein Wort für diese geheime Eigenschaft, für die Ursache der Bewegung. Man suchte lange. *Vis, impetus, conatus, effort, force, Kraft.* Die Metaphysik von Leibniz sieht in der *force* noch ein Mittelglied zwischen dem *Vermögen* zu wirken und dem Wirken selbst. Wolf, auf dessen Bedeutung für die deutsche Terminologie R. v. Raumer zuerst gegen J. Grimm hingewiesen hat, definiert endlich *Kraft* als die Quelle der Veränderungen, als den Grund der Bewegung. Da könnten wir eine hübsche Unterscheidung aufstellen: *Stoff* ist die Ursache unserer Sinnesempfindungen, genauer die Ursache jeder Änderung unserer Empfindungen; *Kraft* ist die Ursache, die letzte Ursache der Änderungen zwischen den Außendingen, in einem Spezialfall also auch die letzte Ursache der veränderten Be-

ziehungen zwischen dem Außendinge und unserm Sinnesorgane. Kräfte bewirken also die Bewegung der Billardkugeln, Kräfte bewirken es aber auch, wenn die Dinge uns schwer, hart, warm, süß, duftig, laut, hell erscheinen. Wir werden bald sehen, und wir haben schon gesehen, daß die Kräfte da soviel für uns getan haben, daß für den Stoff zu tun nichts übrig bleibt.

Aber die Metaphysik der Kräfte spricht längst nicht mehr die neue Sprache. Schon D'Alembert wollte den metaphysischen Kraftbegriff eliminieren. Kirchhoff mit seiner berühmten Forderung, zu beschreiben und nicht zu erklären, will dasselbe. Czolbe leugnet die Existenz von Kräften, deren Begriff nur aus Bequemlichkeitsrücksichten gebraucht werden möge. Und Mach erklärt die Anwendung des Kraftbegriffs für Fetischismus.

Die Herkunft des menschlichen Kraftbegriffs vom Gefühl der eigenen Muskelkraft verrät sich in einem merkwürdigen Zusammenhange metaphysischer und grammatischer Bedeutungswandlungen des Wortes *subjectum.* Aristoteles hatte die *ὑλη το πρωτον ὑποκειμενον* genannt. Meine Leser wissen, daß *ὑποκειμενον* von der Scholastik mit *subjectum* übersetzt wurde, und daß dieses Wort ziemlich genau den Sinn hatte, den wir jetzt mit *Objekt* verbinden. Der Satz des Aristoteles wurde auch von Thomas v. Aquino (wie früher von andern) sorgfältig übersetzt: materia est *primum subjectum* ex quo aliquid fit per se. Es liegt nicht an mir und auch nicht an der Mangelhaftigkeit historischer Vorarbeiten, wenn sich nicht ganz eindeutig aussprechen läßt, worauf ich hinweisen möchte. Die ontologischen, logischen und grammatischen Beziehungen waren durch die Jahrtausende durcheinander gewirrt, und sind heute noch nicht entwirrt. Es ist nicht anders: Aristoteles selbst hat nicht klar unterschieden, ob seine Kategorien ontologischer, logischer oder grammatischer Art seien. Und daran hat sich bis heute nichts geändert, trotzdem jedes Schulkind heute die Begriffe Subjekt und Prädikat hin- und herwirft. Platon, der keine Grammatik gelernt hatte, hat dennoch das Wesen des Satzes richtiger durchschaut; ihm war das Substantivum, das substantielle nomen, *ὀνομα*; das Prädikat, das verbum war ihm das nicht Substantielle, das Fließende, *ῥημα.* Als nun nach Aristoteles die Grammatik als besondere Disziplin aufkam, erhielt der grundlegende Redeteil und der grundlegende Satzteil die Bezeichnung *ὑποκειμενον, subjectum.* Und wenn heute in den Sätzen oder Urteilen: „Ich sehe den Baum, die Sonne erwärmt die Erde" die Vorstellungen ich, die Sonne *Subjekte* heißen, die Vorstellungen Baum, Erde *Objekte,* so versteckt sich hinter diesem wohlbekannten Sprachgebrauch der Schule eben die Wirrnis, die *Subjekt* und *Objekt* ihre Bedeutungen vertauschen ließ. Thomas mußte noch den Stoff das *erste Subjekt* nennen; und heute führt die feinste Untersuchung über die Urteilsfunktion dazu, dem *Subjekte*

(im Satze, also im Urteil) Kraft zuzusprechen. Jerusalem sagt (Urteilsfunktion S. 156): „Was einmal die Subjektsfunktion übernimmt, ist Kraftzentrum, und zwar objektiv vorhandenes Kraftzentrum, und als dessen potentielle oder aktuelle Wirkungen werden die Vorgänge, die Tatsachen, die Gesetze des Geschehens gefaßt." Ontologisch ist das Subjekt zum Objekt geworden, logisch und grammatisch der Stoff zur Kraft.

Ich mache noch einmal (vgl. Art. *objektiv*) die Bemerkung, daß wir vielleicht gut daran täten, einen Rücktausch der Begriffe Subjekt und Objekt vorzunehmen und so zu dem Sprachgebrauche der Scholastiker ohne Scheu zurückzukehren.

Die gesamte neuere Philosophie, aber auch alle besonnene Naturwissenschaft hat so den alten Stoff als ein Gedankending betrachten gelernt. Die termini wurden aus dem Altertum hergenommen, besonders aus dem Neuplatonismus, der die Materie schon als Emanation des geistigen Urwesens aufgefaßt hatte. Scotus Erigena geht im Jonglieren mit den Begriffen bis zum Äußersten; die Materie, eigentlich doch eine Abstraktion von den Körpern, ist ihm unkörperlich, eine *privatio*, die Materie, außer der wir keine Substanz kennen, ist ihm keine Substanz. Doch die Einsicht kam erst mit der Neuzeit: auch der Stoff ist nur ein abstractum, ist corpus generaliter sumptum (Hobbes, De corp. VIII). Ebenso ist für Locke die Materie nur eine Abstraktion, für Hume eine bloße Fiktion, existiert für Berkeley natürlich bloß im Bewußtsein. Die neueste Anschauung, die die Elemente des Stoffs zu Kraftmittelpunkten macht und die jetzt als Energetik namentlich die Disziplinen der jüngsten Physik beherrscht, findet sich schon bei Lotze klar ausgesprochen. Materie sei eine Hypothese, die bloße Erscheinung diskreter Atome, die wieder unausgedehnte Mittelpunkte von Kräften sind. So ist das Ende vom Lied: Kraft ist die Ursache einer Erscheinung, Stoff ist die Ursache einer Empfindung; weil aber jede Empfindung auch eine Erscheinung ist, so ist Kraft der Oberbegriff von Stoff; wenn wir nur wüßten, was eine Ursache ist.

Das dritte Gegensatzpaar, das wir zu betrachten haben, ist so ernst nicht zu nehmen. Der tyrannische Sprachgebrauch hat zu zwei Formen des Ausdrucks geführt: *Körper* und *Seele*, *Materie* und *Geist*. Solange der Materialismus in seiner Armut ehrlich und darum schamlos war, kindlich frei von jeder Erkenntnistheorie, solange schien dieser Gegensatz einiges Licht auf den Stoffbegriff zu werfen. Seelen, Geister existierten nicht, waren Gespenster; die Körper allein existierten und existieren als ihr Stoff noch einmal. Philosophen und Jesuiten — das muß den Jesuiten gelassen werden — rückten nun diesem alten Materialismus so lange seine Armut vor, bis seine Vertreter zu verschämten Armen wurden und die Welt- und Lebensrätsel durch ein neues Wort zu lösen suchten, den *Monismus*. Es gibt einen Monistenbund, wie es politische

Bezirksvereine gibt. Man schämt sich seiner Nacktheit und zitiert Kant, den man nicht kennt. Man zuckt die Achseln über Büchner und sagt: Erkenntnistheorie. Man nennt die Sache auch: Panpsychismus. Man weiß nicht, daß der Panpsychismus so alt ist wie die Tatsache: bedeutende Denker können auch ein bißchen Dichter sein. Paracelsus, der in allen Dingen *spiritus* sah, Kepler, der die Gestirne beseelte, Fechner, dessen Tagesansicht träumend eine Allbeseelung lehrte, das waren Dichter, und ihr Panpsychismus war eine schöne und reiche Weltanschauung; der nüchterne Panpsychismus unserer Tage ist verschämt und armselig.

Das Ineinanderfließen des Stoffbegriffs und des Formbegriffs ist veraltet; das Ineinanderschwebeln des Stoffbegriffs und des Geistbegriffs ist totgeboren; das Verhältnis von Stoff und Kraft jedoch gehört noch zu den Problemen unserer Zeit. Hätte man den Stoff als Ursache von Sinnesempfindungen und die Kraft als Ursache aller Erscheinungen nicht durch Jahrhunderte einander entgegengesetzt, dann hätte längst die Erhaltung der Kraft logisch aus der Erhaltung des Stoffs hervorgehen müssen. Die *Erhaltung des Stoffs* war schon von Lucretius und wieder von Francis Bacon klipp und klar gelehrt worden; dennoch konnte noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts um die Entdeckung der Krafterhaltung ein häßlicher Prioritätskampf entstehen, bei dem wieder einmal nationale und individuelle Eitelkeiten ausbrachen, wie Mach schön und menschlich auseinandergesetzt hat. Ich weiß wohl und habe es (denke ich) allgemein genug begründet, daß der Fortschritt des Wissens nicht auf dem Wege der Logik vor sich gehen kann. Die geniale Monomanie von Robert Mayer, die technische Nüchternheit von Joule und die mathematische Klarheit von Helmholtz mußten zusammenwirken, um den allgemeinsten Satz vom Stoffe überzeugend auf die Kraft zu übertragen; aber hier, wo ich immer nur Sprachkritik treibe, darf doch wieder einmal darauf hingewiesen werden, wie die Begriffe der Sprache den Fortschritt aufgehalten haben. In ähnlicher Weise scheint mir der Kraftbegriff und das Wort *vis inertiae* hundert Jahre lang die Einsicht in das Wesen der *Trägheit* aufgehalten zu haben. (Vgl. Planck „Prinzip".)

Und heute liegt es so, daß der Streit um den Stoffbegriff, der einst zwischen Idealisten und Materialisten, zwischen Philosophen und Naturforschern geführt wurde, — daß der Streit um den Stoffbegriff innerhalb der physikalischen Forschung geführt werden müßte und nur darum nicht geführt wird, weil die besten Forscher zu solchem Streite keine Zeit haben. Fast jede einzelne Disziplin der Physik setzt einen andern Stoff voraus. Die Mechanik hat es allein mit Massen zu tun, die mehr und mehr mit ihren Gewichten zusammenfallen; die Chemie hält an der Atomenhypothese fest, läßt den Stoff aus wägbaren Atomen bestehen und feiert mit dieser Hypothese ihre Triumphe; die Disziplinen der Wärme, der Elek-

trizität, des Magnetismus und des Lichts nahmen noch vor kurzem unwägbare Materien an (die Elektrizitätslehre scheint sogar zu wägbaren Atomen, den Ionen, zurückkehren zu wollen) und haben seit ihrer ideellen Vereinigung alle diese unwägbaren Materien durch etwas zu ersetzen gesucht, was Eigenschaften des alten Stoffs und der alten Kraft vereinigt. Und dazu die Hypothese vom *Äther* nicht aufgegeben, von dem wirklich niemand sagen kann, ob er ein Stoff sei oder nicht.

Ich hoffe noch einmal ausführen zu können, was ich bildlich oder besser über die Pflicht der Physik zu sagen hätte, den Hauptbegriff ihrer Beobachtungen zu definieren. Hier wage ich einige Leitworte und gebrauche aus Stilgründen für Kraft doch das Modewort *Energie*.

Was man früher die unwägbare Materie nannte, was sich jetzt als Bewegungsenergie ansprechen läßt, was den Stoff der nähern Sinne zu verdrängen strebt, das ist der Äther, *in* dem oder *an* dem alle diese Bewegungen gedacht werden. „In dem oder an dem"; die Präpositionen sind wohl schwerlich *in* oder *an* der Wirklichkeit. Und ich kann nicht finden, worin der Äther sich so sehr von dem Raume unterscheidet, den er ausfüllt. Raum und Stoff sind so untrennbar, daß unräumlicher Stoff undenkbar ist. Und ebenso untrennbar sind Kraft (die Ursache einer Wirkung) und Zeit. Zeit und Raum verhalten sich wie Kraft und Stoff. Raum ist immer, Zeit ist überall. In den sichersten und wichtigsten Formeln der mathematischen Physik verschwinden Kraft und Stoff, treten die Maße von Zeit und Raum ein. Raum kann nicht verbraucht werden, ist also unzerstörbar wie der Stoff. Zeit aber wird verbraucht. Wir leben an den Ufern des Zeitstroms, des unendlichen, wie wir an den Ufern des Stroms von unendlicher Sonnenenergie sitzen; und einen Bruchteil der beiden Stromenergien benützen wir und glauben an ein perpetuum mobile des Weltganzen und reden von einer Erhaltung der Energie und werden vielleicht einmal erfahren, daß die Zeit die Entropie der Welt ist (vgl. Art. *Zeit*).

Strafe.

I.

Mit einem Gefühle, das aus Ärger und Heiterkeit gemischt ist, erinnere ich mich einer Stunde, in welcher ich vor bald vierzig Jahren zum ersten Male einen unglücklichen Versuch machte, meine Gedanken über das Wesen der Strafe vorzutragen. Der vortreffliche A. Merkel hatte ein kriminalistisches Seminar eingerichtet, und im ersten Seminarkolleg sollte ich, nach dem Wunsche des Lehrers, über das Wesen des Eides sprechen. Ich trug, ungeschickt genug, die Ansichten vor, die in diesem Wörterbuche zu lesen sind, und kann nicht sagen, daß ich Beifall gefunden hätte. Merkel rang die Hände. Knüpfte aber doch nachsichtig an den „vernommenen Radikalismus" an und wollte wissen, wie von einem solchen Standpunkte aus der Meineid verhütet werden könnte. Ich war

noch nicht gewarnt genug und trug auch noch, wieder sehr ungeschickt, meine Ansichten von dem Wesen der *Strafe* vor. Meine nächsten Freunde rückten von mir ab; nicht etwa wegen der Kühnheit der Ideen, sondern weil sie meinten, ich schädigte durch so unjuristische Schwärmerei das schöne kriminalistische Seminar. Einen ähnlichen Vorwurf machte mir Merkel auf dem Heimwege; bald aber kehrte seine gewohnte gute Laune und Herzlichkeit wieder. In seiner Wohnung hielt er mir eine Pauke, tadelte nicht nur meine Unkenntnis in den Grundsätzen der historischen Schule, sondern auch meine philosophischen Ausgangspunkte. Er lieh mir aus seiner Bibliothek Hegels „Philosophie der Geschichte" und „Phänomenologie"; er empfahl mir beide Werke, warnte aber zugleich davor, mich durch Hegels Begriffskonstruktionen allzusehr von der Beobachtung der Wirklichkeit abziehen zu lassen. Indem ich dankbar der verdienten Pauke gedenke, erinnere ich an diese Worte Merkels besonders darum, weil noch v. Liszt es für wünschenswert erklärt, bei Merkel, „der wie kein anderer auch heute noch die Gedankenkreise der Jüngern beherrscht", den Einfluß Hegels nachzuweisen. Mein verehrter Lehrer war ideell ein Schüler Hegels, real aber ein Schüler Jherings; er hatte sich die Aufgabe gestellt, zwischen der klassischen und der modernen Schule des Strafrechts zu vermitteln.

Klarheit über das Wesen der *Strafe* fand ich weder bei Merkel noch bei Hegel. Hegel spielt doch wohl nur virtuos mit den Begriffen, wenn er im Verbrechen eine Negation des Rechts, in der Strafe eine Negation dieser Negation, also wieder das Recht sieht. Die Strafe sei ein Recht des Verbrechers als eines Mitgliedes der Gemeinschaft. Ich habe auf die Frivolität dieser witzigen Definition schon aufmerksam gemacht (vgl. Art. *recht*); man könnte ebenso sophistisch antworten: nach dem uralten (nicht erst von Ulpianus, sondern schon von Aristoteles herstammenden) Grundsatze *volenti non fit injuria* brauchte man ja dem Verbrecher das Recht auf seine Strafe nicht zu gewähren, könnte an ihm das Unrecht der Straflosigkeit begehen.

Der Begriff der *Strafe* ist nun von den Vertretern der rasch verflossenen Kriminal-Anthropologie und der aufstrebenden Kriminal-Soziologie so scharf kritisiert worden, daß von dem Begriffe beinahe nur der Wortschall übrig geblieben ist; die Vergeltungstheorie des klassischen Strafrechts, d. h. der unter dem Einflusse der Aufklärungszeit entstandenen Strafgesetzbücher und ihrer ältern Kommentatoren, kann als vernichtet betrachtet werden. Was ist aber die *Strafe* in der Ethik (die man ja nicht preisgeben will), wenn sie nicht Vergeltung eines Unrechts ist? Die Strafgesetzbücher werden, vom Standpunkte der modernen Strafrechtler gesehen, zu praktischen Regelbüchern für die Kriminalpolizei und für die Gerichte, die beide (von einem idealen Standpunkt) Kriminalpolitik zu treiben, das Verbrecher-

tum zu bekämpfen haben. Das geschriebene Strafrecht ist ein Teil des öffentlichen Rechts geworden, ein Machtmittel; dieses Strafrecht hat seinem Wesen nach nichts zu schaffen mit dem andern Rechte, das zwischen zwei streitenden Parteien das richtige Recht zu finden hat.

Dieses Strafrecht, mit welchem sich Gesetzgeber, Gelehrte und Richter unaufhörlich beschäftigen, setzt den Begriff der Strafe immer als bekannt voraus; nirgends finde ich auch nur den Versuch, die Frage zu beantworten, was *Strafe* eigentlich sei. Man hätte vorher wohl auch ein ganz anderes *Straf-Recht* begründen oder beweisen müssen: das Recht zu *strafen*. In der Erfahrungswelt trifft man freilich alltäglich die Erscheinung, daß Eltern ein Kind *strafen*, um ihm z. B. Unsauberkeit abzugewöhnen; in der Mythologie trifft man die Vorstellung, daß Gott die Menschen und die Völker für ihre Sünden bestrafe. Die von Gott gesetzte Obrigkeit nahm von dem Erziehungsrechte der Eltern das Vorbild zu einem Straf-Rechte. Zu dem Rechte, jedem der allgemeinen Wohlfahrt schädlichen Menschen ein Übel zuzufügen, eben die Strafe. Früher, da man an die Mythologie dachte, faßte man die Strafe mehr als Vergeltung auf, jetzt mehr als ein Erziehungsmittel. Praktische Gesetzgeber, wie Napoleon einer war, haben gewöhnlich eingesehen, daß sie als Vertreter der göttlichen Gerechtigkeit eine komische Rolle auf Erden spielen und daß es um die Erziehung erwachsener Menschen durch Strafen eine mißliche Sache sei. In der Praxis hat man das psychologische Mittel gegen das Verbrechertum immer wieder in der Straf*androhung* der Gesetzbücher gesehen; die Straf*vollstreckung* war nur die logische Folge der Androhung, die doch sonst ganz unwirksam geblieben wäre. Wirklich mögen manche Martern der alten Strafrechte später nur noch fingiert worden sein; so wurden noch 1813 zu Berlin zwei Brandstifter, die nach dem Gesetze lebendig verbrannt werden sollten, vorher heimlich erdrosselt.

Die Aufklärungszeit (Beccaria) hat das unleugbare Verdienst, viele nichtswürdige Grausamkeiten aus dem Strafvollzuge verbannt zu haben; aber auch die Aufklärungszeit konnte ebensowenig wie die viel tiefere Kriminalsoziologie oder Kriminalpolitik die Frage beantworten: was die Strafe eigentlich sei. Seit Jhering hat man sich daran gewöhnt, in jedem Rechte einen Zweck zu suchen, also auch im Strafrechte. Man sagt jetzt, der Zweck der Strafe sei: den Verbrecher zu bessern oder unschädlich zu machen. Woher aber die Gesellschaft das Recht hernehme, unschädlich zu machen oder zu bessern, das Straf-Recht also, das erfahren wir auch aus dem Zweckbegriffe nicht; denn *das* Recht soll ja sonst über menschliche Interessen erhaben sein, soll außerhalb von Raum und Zeit wohnen.

II.

Bevor ich den Versuch mache, das Straf-Recht über einen andern

Mittelbegriff mit *dem* Rechte in Zusammenhang zu bringen, will ich doch mit einigen Worten eine Vermutung andeuten, wie der Begriff der *Strafe* doch auch mit dem Begriffe eines Zweckes zu verbinden wäre. Der Zweckbegriff liegt, wie wir gelernt haben, allen aktiven Verben zugrunde. Nun wird es meine Leser nicht überraschen, daß ich das Wort *Strafe*, weil es der substantivischen oder der mythologischen Welt angehört, gar nicht zu den Wirklichkeiten rechnen kann; aus dem gleichen Grunde scheint es mir ein vergebliches Bemühen, den substantivischen Begriff *Strafe* einfach definieren zu wollen. Der Begriff, um den es sich handelt, gehört der verbalen Welt an; und wir wissen ohne Definition ganz genau, was wir unter *strafen* zu verstehen haben: das Zufügen eines Übels, das ein Mensch nach unserer Meinung verdient hat.

Ich wage es, die Wortgeschichte von *strafen* für diese Anschauung zu bemühen. Die *poena* der Römer konnte noch recht gut eine substantivische Form haben; das griechische Wort *ποινη*, das da entlehnt worden war, bezeichnete allerdings ursprünglich selbst eine Handlung, die Handlung der *Rache*, der Blutrache, aber schon sehr bald das substantivische Blutgeld, mit welchem für einen Mord Genugtuung, Ersatz geboten wurde. Bildlich konnte lat. *poena* dann jede Strafe sowie eine Geldstrafe bedeuten und als etwas Wirkliches, als ein Substantiv aufgefaßt werden; später konnte schon *poena* das bedeuten, was wir ein Leiden, einen Schmerz, eine *Pein* (Lehnwort nach *poena*) nennen. Der Vollzug der Rache, der Blutrache, war natürlich ebenfalls eine Handlung, aber noch keine bewußt zweckmäßige; man gehorchte bei dieser Handlung mehr dem Zwange einer Reaktion, eines Instinktes, wenn man will, einer gebieterischen Sitte. Den Charakter einer scheinbar oder wirklich zweckmäßigen Handlung nahm das *Strafen* eigentlich erst an, als sich viele hundert Jahre nach der Kodifikation des römischen Rechts auch ein System für die Reaktion gegen Handlungen herausgebildet hatte, die man nach der Zeitanschauung für Verbrechen hielt.

Ohne in diesem Falle an eine Lehnübersetzung zu denken, möchte ich doch die Verbindung zwischen dem deutschen Verbum *strafen* und dem lateinischen Substantiv *poena* durch eine Vermutung herzustellen suchen. Aus dem Lehnworte *Pein*, welches zuerst die *Marter* der göttlichen wie der irdischen Gerechtigkeit bezeichnete und später immer mehr verblaßte, hat sich eine einst größere Sippe entwickelt, zu der auch das Verbum *peinen* gehörte; man braucht nur an das mittelalterliche Strafrecht gemahnt zu werden, um zu wissen, daß *peinen* (wofür wir jetzt lieber *peinigen* sagen) ursprünglich *martern*, quälen bedeutete. Unser *strafen* (früher *straffen*) ist ein verhältnismäßig neues Wort, das im Althochdeutschen noch nicht vorkommt; die Herkunft wird als dunkel bezeichnet. Vielleicht finde ich, wenn das D. W. bis zu diesem Worte fortgeschritten ist, dort eine Unterstüt-

zung meiner Vermutung, daß *strafen* von *straff* herzuleiten sei und daß Straffen, das Straffanziehen, also eine Art der Folter bedeutete und dann nach bekannten „Gesetzen" des Bedeutungswandels für *alle* Arten der Folter gebraucht wurde. Für das Mittelalter bestand ja das Strafverfahren aus Folter und aus Marter. Man beachte auch, daß bis in die neue Zeit hinein *peinliches Gericht* und *peinliche Frage* das Strafverfahren unter Anwendung der Folter bezeichneten.[1])

Hatte sich das Verbum *strafen* erst über *peinen* hinweg für lat. *punire* eingebürgert, so konnte das abgeleitete Substantiv *Strafe* leicht für alle Bedeutungen von *poena* eintreten. Und als die christelnde (nicht jüdische und nicht christliche: „Mein ist die Rache") Vergeltungstheorie und das neuzeitliche Strafrecht erst das Wort *Strafe* vorfanden, glaubten sie auch, es müsse etwas Rechtes bedeuten; zugrunde lag aber immer nur der Begriff *strafen* aus der verbalen Welt der vernünftig oder unvernünftig gewollten Zwecke.

[1]) Peinlich ist in seinem Sinne so heruntergekommen, daß der wehleidige Deutsche jetzt (die Entwicklung geht bis auf Luther zurück) darunter einen Vorgang oder einen Anblick versteht, der ihm innerlich unbehaglich ist. Auch für diesen Bedeutungswandel gibt es sehr merkwürdige Analogien. Unser *genierlich* kommt von franz. *gêner*, das zuerst körperlich martern (von hebr. *gehenna*, Hölle) bedeutete, dann moralisch quälen und endlich beengen. Noch wertvoller für unsern Fall ist ital. *strapazzare*, das in vielen Verbindungen gar nicht mehr an schwere Mißhandlung erinnert (uova strapazzate = Rührei, vestito da strapazzo = Hauskleid, *Strapazzier*-Anzug), sogar leicht und schlecht arbeiten (un lavoro) heißen kann, und dennoch von ital. *strappare*, ausreißen, ausrenken herzuleiten ist; und *strappare* ist wohl gewiß unser *straffen*.

III.

Auch ich will nun den Versuch machen, das *Straf-Recht* zu begründen, das Recht der Gesellschaft, ihre Verbrecher zu bestrafen, mit dem übrigen Rechte in begrifflichen Zusammenhang zu bringen; ich fürchte nur, es wird auf einen Widerspruch hinauslaufen.

Die Gesellschaft, der Staat nimmt das Recht in Anspruch, bestimmten Menschen *straffrei* ein Übel zuzufügen, sie an Leben, Freiheit, Vermögen oder Ehre straffrei zu verletzen. Ob die Strafe den Verbrecher unschädlich machen, abschrecken oder bessern will, immer widerspricht die Theorie der Moral Kants, welche ja den einzelnen Menschen immer nur als Selbstzweck, niemals als Mittel betrachtet. Auch dem Naturrecht widerspricht die kaltblütige Hinzufügung solcher Übel, wenn man nicht uralte Begriffe des Rechts zu Hilfe nimmt: das Notrecht, den Notstand, besonders die Notwehr. Beim *Notstande* ist es von den Juristen anerkannt, daß er kein eigentliches Recht begründe, sondern nur einen faktischen Zustand, der bei der Gebrechlichkeit der Menschennatur Straflosigkeit zur Folge habe. Die Gesellschaft oder der Staat verlangen Gleichgültigkeit gegen den Notstand, d. h. Heroismus, nicht von jedem Bürger, sondern nur vom Soldaten und

vom Matrosen. Wenn ich mich bei einem Schiffbruche auf ein Brett zu retten suche und dabei einen Menschen, der das Brett umklammert hält, ins Wasser stoße, also töte, so habe ich ohne Recht und dennoch straffrei gehandelt. Die Sachlage liegt bei der Notwehr sehr oft nicht anders; wenn ich einen Einbrecher totschieße, der mir meine Uhr vom Nachttische stehlen wollte, so handle ich ebenfalls straffrei, aber das *Recht* der Notwehr wird in das Verhältnis hinein konstruiert. Der seit Beccaria allgemein geltende Satz, daß Verbrechen und Strafe in einem richtigen Verhältnisse zu stehen haben, wird übersehen, weil man zwischen Notwehr und Strafe unterscheidet. Weil man — im Banne juristischer Begriffe — gegenüber bedrohlichen Akten des Notstandes ein Recht der Notwehr anerkennt, nicht aber ein Recht der Notwehr gegen Akte der Notwehr. Das ist ganz richtig, solange man den Fechtboden der Jurisprudenz nicht verläßt. Wenn der Ertrinkende sich an einen Balken angeklammert hat und ich im Notstande ihn ins Meer zurückstoßen will, um mich selber zu retten, so darf er gegen meinen Akt des Notstandes Notwehr üben und mich straffrei niederstechen. Hat aber ein Einbrecher *rechtswidrig* nach meiner Uhr gegriffen und ich halte ihm meinen Revolver entgegen, so darf er mich nicht straffrei umbringen. Die einen Menschen schädigende Handlung des Notstandes ist nur eine Tatsache, dieselbe Handlung der Notwehr heißt ein Recht.

Verlassen wir aber den Boden der formalen Jurisprudenz, sehen wir den Kampf ums Dasein der Gesellschaft, den Kampf gegen das Verbrechertum als eine Summe von Tatsachen an, dann verwischen sich Notwehr und Notstand, das Recht wird fraglich und das *Notrecht* der Gesellschaft oder des Staates tritt an seine Stelle, das Notrecht, welches Enteignung, Belagerungszustand und alle Ausnahmegesetze entschuldigen hilft. Salus publica suprema lex. Die Aufrechterhaltung des Zustandes, den man das allgemeine Wohl nennt, geht der Allgemeinheit über Recht und Gesetz. Die Kriminal-Soziologie hat uns gelehrt, den Begriff des Notstandes weiter auszudehnen. Hunger begründet sicherlich einen Notstand. Wenn nun durch wucherische Gesetze das Brot verteuert worden ist und zehn hungernde Menschen einen Bäckerladen plündern, so hat der Bäcker gegenüber diesem Akte des Notstandes das Recht der Notwehr und wird in diesem Rechte von Polizei und Militär geschützt. Brechen aber hunderttausend hungernde Menschen im Notstande los, um durch Akte der Gewalt die wucherischen Gesetze abzuschaffen, so heißt dieser Vorgang eine Revolution und schafft neues Recht, wenn die Revolution siegreich gewesen ist.

Ich kehre zu den Rechtsbegriffen zurück, die ein Recht der Notwehr behaupten; jetzt werde ich deutlicher zeigen können, warum das *Straf-Recht* dem Rechte der Notwehr so ähnlich ist. Das deutsche Strafgesetzbuch definiert (§ 53): „Notwehr

ist diejenige Verteidigung, welche erforderlich ist, um einen *gegenwärtigen*, rechtswidrigen Angriff von sich oder einem andern abzuwenden." Schon diese Definition dehnt das Recht der Abwehr unlogisch genug auf Angriffe gegen andere aus. Das Straf-Recht und das Strafrecht sehen von der Bedingung eines *gegenwärtigen* Angriffs ab und versuchen durch das Strafverfahren sowohl vergangene als künftige Angriffe abzuwenden; die ersten durch das Prinzip der Vergeltung, die letzten durch die Prinzipien der Unschädlichmachung, der Abschreckung und der Besserung.

Es hat eine lange Zeit gebraucht, bevor die Gesellschaft und der Staat dazu gelangten, aus der allgemeinen Notwehr ein System zu machen. Das älteste Strafrecht, die Rache, folgte dem gegenwärtigen Angriff, als Reaktion oder instinktiv, so schnell wie möglich; das Prinzip der Vergeltung wurde unklar mitverstanden und ist heute nicht klarer geworden. Vieltausendjährige Arbeit der menschlichen Vernunft hat langsam dazu geführt, lang vergangene Übertretungen jedes kleinsten Gesetzchens nachträglich zu verfolgen; und neuestens denkt diese Vernunft in der Kriminalpolitik darüber nach, wie künftige Verbrechen wirksamer als durch Abschreckung verhütet werden könnten. Wir haben einsehen gelernt, daß das Strafen unsinnig ist, wenn es nicht eine zweckmäßige Handlung ist.

IV.

Diese wesentlich sprachkritischen Ausführungen leiten vielfach zu den gleichen Ergebnissen wie die Arbeiten der modernen Strafrechtslehre und lehnen die *Vergeltungs*lehre der klassischen entschieden ab. Damit soll nicht gesagt sein, daß ich auch der Wehleidigkeit unserer Zeit, der sogenannten Humanisierung aller Strafen das Wort reden will. Schopenhauer, der Prediger des Mitleids, verteidigte im Strafrecht eine ungemeine Härte. Ist das Strafen ein zweckmäßiges Handeln, so hat es gar keinen Sinn, sobald es voraussichtlich seinen Zweck nicht erreichen kann. Die halben Maßregeln unserer Strafrechte haben dazu geführt, daß der gewöhnliche Richter gegenüber einem geschickten, rücksichts- und skrupellosen Verteidiger wenig Macht mehr hat und daß unsere Gefängnisse für die schlimmsten Verbrecher ihren Schrecken fast verloren haben. Die meisten Tagesfragen, über welche wie über Dogmen gestritten wird, sind Fragen der Zweckmäßigkeit.

Über die Frage der *Todesstrafe* sollte man einmal die Mörder abstimmen lassen; vielleicht würde die Mehrheit den Tod (man könnte ihnen ja Euthanasie gewähren) lebenslänglicher Arbeit im Zuchthause vorziehen. In meinem Gedankengange, der das sogenannte Strafrecht zu einer Machtfrage des Staates zurückverwandelt, wiegen die Bedenken gegen die immerhin seltene Marter der Todesstrafe nicht schwerer als die Bedenken gegen die Martern der blödsinnig zahllosen Freiheitsstrafen. Es handelt sich um eine Frage der Kriminalpolitik. Auch Goethe hat sich — nur

ein Loeper konnte das abstreiten — für Beibehaltung der Todesstrafe ausgesprochen. *Nicht* berufen möchte ich mich freilich auf die eiteln Tagesgrößen, welche sich jüngst herdenweise über die Todesstrafe geäußert haben, wie man sonst Rundfragen über Tabakrauchen und den Nachmittagsschlaf aus Eitelkeit zu beantworten pflegt. Über solche Dinge mag und soll man hart urteilen, aber nicht roh: ohne Sentimentalität, aber ohne Frivolität.

Gegen die *Prügelstrafe* sind wieder fast nur sentimentale Bedenken vorgebracht worden. Von niederträchtigen Verbrechen könnte sie wirksam abschrecken. Die Volksmeinung, auf die man sich so gern beruft, ist nur gegen Soldatenmißhandlungen empört, die doch mit der Frage gar nichts zu tun haben, und gegen die brutale Behandlung der armen Teufel, die unsere Gefängnisse füllen. Gegen niederträchtige Verbrecher wendet das Volk die Prügelstrafe als Lynchjustiz gern an, und die Gebildeten tadeln es gar nicht. Natürlich müßte die Prügelstrafe mit besonderen Kautelen umgeben werden, damit die Roheit einzelner Gefängnisbeamten sich nicht austoben könnte; der Vollzieher der Prügelstrafe würde freilich so *unehrlich* bleiben, wie es der Henker in der Anschauung des Volkes noch heute ist.

Was gegen die *Deportation* geredet wird, das kann ich nicht verstehen. Es kann doch nicht bezweifelt werden, daß aus einem Verbrecher nur dann ein brauchbares Mitglied einer Gesellschaft werden kann, wenn er in eine neue Umwelt, in eine neue Gesellschaft versetzt wird. Die neue Bevölkerung von Amerika stammt von Kolonisten, unter denen sich sehr viele Abenteurer und (nach dem Sprachgebrauche der alten Welt) Verbrecher befanden; nnd diese Amerikaner können sich doch sehen lassen.

Die *Freiheitsstrafe* ist wohl unentbehrlich, trotzdem Liszt über sie das berechtigte Urteil gefällt hat (Kultur der Gegenwart: Systematische Rechtswissenschaft S. 203): „Am Schluß des 19. Jahrhunderts konnte festgestellt werden, daß wir weder wissen, was wir mit der Freiheitsstrafe eigentlich wollen, noch wie sie zu vollstrecken sei.“ Da wir an eine Vergeltung der Tat durch die Strafe nicht mehr glauben, sondern den *Täter* zweckdienlich *strafen* wollen, so müßte die Vollstreckung der Freiheitsstrafe viel besser als bisher nach den Motiven des Täters abgestuft werden. Eine Einteilung der verbrecherischen Motive ist sehr gut von dem Verfasser des schweizerischen Entwurfs (Stooß) versucht worden, dann psychologisch noch feiner von Liszt. Aber die schweizerische Einteilung in edle, achtungswürdige[1]), gemeine und niederträchtige Motive könnte einstweilen der Schablonisierung der Gerichtshöfe ein Ende machen. Es versteht sich übrigens jetzt für alle Fachleute von selbst, daß die massenhaften kleinen Freiheitsstrafen für jede Lappalie und die Umwandlung von Geldstrafen in

[1]) Die moralisch gleichgiltigen Motive (des Leichtsinns, des Übermuts) fehlen.

kleine Freiheitsstrafen dumm, zweckwidrig und schmachvoll für unsere Zeit sind, weil die Gefängnisse sich zu Verbrecherschulen ausgebildet haben.

Bei allen diesen Fragen handelt es sich wesentlich um Abschreckung oder um Unschädlichmachung des Verbrechers; der höhere Zweck der Kriminalpolitik fordert aber Verhütung künftiger Verbrechen durch ökonomische Besserung der sozialen Lage und durch moralische Besserung des verbrecherischen Individuums. Um die erste Forderung hat die Kriminal-Soziologie sich verdient gemacht. Die moralische Besserung als Zweck der Strafe wird jetzt von humanen Gefängnisleitern und etwas vorsichtiger auch von modernen Strafrechtlern in den Vordergrund gestellt.

V.

Die Verhütung künftiger Verbrechen durch Besserung der sozialen Verhältnisse hat eigentlich schon Beccaria gefordert, da er am Schlusse seines Buches „Über Verbrechen und Strafen" den Satz aufstellt: „Das sicherste aber schwerste Mittel, Verbrechen zu verhüten, ist die Vervollkommnung der Erziehung"; er denkt dabei an die Pädagogik Rousseaus. Die Verantwortung wird der Gesellschaft und ihren Einrichtungen seitdem von allen Sozialreformern immer leidenschaftlicher zugeschoben; diese Einseitigkeit ist schon von Merkel parodiert worden mit den Worten: „Nicht die Gesellschaft ist berufen, Anklage gegen den Verbrecher zu erheben, sondern dieser gegen die Gesellschaft" (Vergeltungsidee und Zweckgedanke im Strafrecht). Ich gestehe, daß ich an ein Erlöschen des Verbrechertums im sozialen Zukunftsstaate nicht glaube; es wird auch dann Verbrechen geben aus allen bisherigen Motiven des Verbrechens (ich folge der sehr beachtenswerten Einteilung von Liszt): Verbrechen aus Leichtsinn, aus beschränktem Altruismus (Mitleid usw.), aus Not, aus Liebesleidenschaft, aus andern Leidenschaften, aus Ruhmsucht, aus Fanatismus, aus Arbeitsscheu, aus Abenteuersucht, aus Gewinnsucht, aus Roheit. (Selbstverständlich mischen sich die Motive oft.) Die Frage nach der Verhütung künftiger Verbrechen, nach der zweckmäßigen Bestrafung, nach der Besserungsfähigkeit der Verbrecher wird also auch im Zukunftsstaate immer noch gestellt werden müssen.

Die alte Vergeltungstheorie, die nirgends logischer durchgeführt ist als — wie gesagt — bei Hegel, sieht in dem Substantiv Verbrechen eine Negation des Rechts, in dem Substantiv Strafe die Wiederherstellung des Rechts; noch Schopenhauer lehrt im Grunde ähnlich, daß nicht der Täter, daß vielmehr die Tat zu bestrafen sei, ein Begriff aus der substantivischen Welt. Man denkt heute nicht mehr so; was immer man als Wirkung des Strafens erhofft, immer meint man den verbrecherischen Menschen: der *Täter* wird unschädlich gemacht, wird abgeschreckt, kann unter Umständen gebessert werden. Ich will eine Vergleichung zwischen Tat und Täter einerseits, der Krankheit und dem kranken Menschen anderseits

nicht durchführen; aber es ist besonders in die Augen springend, daß der gute Arzt zufrieden sein muß, wenn unter seiner Behandlung der vorher kranke Mensch sich besser fühlt, besser geworden ist (vgl. Art. *krank*). Übrigens haben ja Ärzte und Juristen Krankheiten und Verbrechen in weit engern Zusammenhang gebracht, als dieser mein Vergleich. Die Kriminalpolitik geht ja, wie v. Liszt bemerkt hat, langsam die gleichen Wege wie die Irrenpflege in ihrem Kampfe gegen die Vorurteile. Ich habe schon (vgl. Art. *moral insanity* II S. 115) es für gleichgiltig erklärt, ob man unverbesserliche Verbrecher im Zuchthause unschädlich machen wolle oder im Irrenhause. Wieder berufe ich mich jetzt auf Liszt: „Die Unterscheidung zwischen der Sicherheitsstrafe gegen unverbesserliche Verbrecher und der Verwahrung gemeingefährlicher Geisteskranker ist nicht nur praktisch im wesentlichen undurchführbar, sie ist grundsätzlich zu verwerfen“ (Zeitschrift für Strafrechtswissenschaft VIII, S. 82).

Vielleicht wird einmal in harter Zeit ein hartes Volk den Ärzten erlauben, unheilbar Kranken den Todeskampf abzukürzen, wird der Kriminalpolizei (im weitesten Sinne des Wortes, also: die Richter eingeschlossen) gebieten, unverbesserliche Verbrecher schnell und schmerzlos aus der Welt zu schaffen. Wir sind nicht so hart; wir glauben noch an den Satz des Seneca: nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur; und wir wollen so oft wie möglich an die bessernde Wirkung der Bestrafung glauben. Um diesen Glauben gegenüber den furchtbaren Tatsachen der Kriminal-Statistik aufrecht halten zu können, haben die modernen Kriminalisten die Unterscheidung zwischen Augenblicksverbrechen und Zustandsverbrechen durchzuführen gesucht, haben sie alle Augenblicksverbrecher für besserungsfähig erklärt und unter den Zustandsverbrechern diejenigen, bei denen der Hang zum Verbrechen noch nicht unausrottbar geworden ist. Es ist offenbar, daß extreme Fälle von Augenblicksverbrechen vom Standpunkte des Zweckgedankens straflos bleiben müßten; wenn jemand einen Mann umbringt, der an der Braut des Mörders Notzucht verübt hat, so ist kaum anzunehmen, daß der Mörder ein zweites Mal in seinem Leben in die gleiche Lage kommen werde, und er braucht um der Verhütung eines künftigen Verbrechens willen weder gebessert, noch abgeschreckt, noch unschädlich gemacht zu werden. Aber auch die Einteilung der Zustandsverbrecher oder der Gewohnheitsverbrecher in besserungsfähige und unverbesserliche ist theoretisch leichter als praktisch durchzuführen. Wer soll denn darüber entscheiden, ob so ein Gewohnheitsverbrecher einen unausrottbaren Hang habe oder nicht? Doch nicht etwa ein sog. Sachverständiger?

Eine weitere Schwierigkeit dieser Unterscheidung steckt in einer Konsequenz. Die unverbesserlichen Verbrecher müßten unschädlich gemacht werden. Bestrafung hätte nur noch den besserungsfähigen Verbrechern

gegenüber den Sinn, den moderne Strafrechtler der Strafe beilegen. Verlangt man gar von der Strafe, daß sie den Verbrecher zur Einkehr in sich selbst, zur Reue bewege, zu einer echten Reue, so stellt man sich einen Idealverbrecher vor, gegen welchen jede Strafe eigentlich überflüssig wäre.

Man sieht, unser geltendes Strafrecht, das im wesentlichen auf dem Code pénal Napoleons beruht, müßte radikal geändert werden, wenn es den Anschauungen unserer Psychologie und Kriminalpolitik entsprechen sollte; und darum, weil so gut wie alles geändert werden müßte, wird in den neuen Entwürfen so wenig geändert.

Ich habe in allen diesen Notizen den Boden der Jurisprudenz nur selten verlassen; hätte ich die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Frage bemühen wollen, dann wäre von dem Straf-Rechte der Gesellschaft noch weniger übrig geblieben. Dann hätte ich sagen müssen: daß der Begriff der Zurechnung oder Verantwortung mehr rätselhaft als deutlich ist, daß selbst die Dramatiker auf das Begriffspaar *Schuld und Sühne* verzichtet haben, der harte Ibsen wie der weiche Hauptmann; daß die Begriffe der Persönlichkeit, des Charakters sich in Nebel auflösen, wenn das Ichgefühl eine Täuschung ist; daß endlich die Werturteile *gut*, *besser* von Menschen ebenso bildlich gebraucht werden, wie wenn man sagt, der Tiger sei *böse*. Vielleicht aber enthebt mich die Zurückführung des Strafrechts auf die gemeinsame Notwehr der Verpflichtung, so abstruse Fragen aufzuwerfen.

substantivische Welt. — Wir haben (vgl. Art. *adjektivische Welt*) die einzige Welt unserer Erfahrung, die Wirklichkeitswelt, die Welt des Sensualismus kennen gelernt als diejenige Welt, für deren Beschreibung die Sprache ihre Adjektive zur Verfügung hat; wir haben vermutet, daß das *Adjektiv* zwar der jüngste Redeteil der Grammatik ist, aber der älteste Redeteil in der Geschichte des Verstandes. Wir haben schon dort angedeutet, daß die Sprache für ihren eigenen Gebrauch die substantivische Welt hinzugeschaffen habe, die Welt der Götter und der Geister, die Welt der Dinge und der Kräfte. Diese substantivische Welt ist die mythologische Welt.

Diese Vorstellung wäre eine Banalität, wenn nur gemeint wäre: die abstrakten Substantive, bei denen eine ehrliche Vernunft sich nichts denken kann, gehören einer mythologischen Welt an. Nein. Nicht nur Götter und Geister sind mythologisch, auch die scheinbar wohlbekannten Kräfte der Physik und der Biologie sind mythologische Ursachen; auch die Dinge selbst, die Einzeldinge unserer adjektivischen Erfahrung, sind nur Symbole, unter denen wir die mythologischen Ursachen ihrer adjektivischen Wirkungen zusammenfassen. An den abstrakten Substantiven ist die Sachlage nur leichter begreiflich zu machen.

Die germanischen Sprachen haben mehr als andere die Neigung, die

Dinge, von denen wir noch weniger wissen als von den körperlichen Dingen, die Abstracta, durch Doppelwörter zu bezeichnen, die für mein Sprachgefühl etwas Pleonastisches an sich haben. *Freundschaft* sagt in meiner Beziehung zu N. nicht mehr, als daß wir *Freunde* seien, besser, daß wir einander *freund* seien, denn das einzig Wirkliche daran ist ein adjektivisches Gefühl; das jetzige Suffix *schaft* war ursprünglich soviel wie Beschaffenheit, wurde später zur Bezeichnung eines Sammelbegriffs. *Bürgerschaft*, *Judenschaft* sagt nicht mehr als *Bürger*, *Juden*; *Wissenschaft*, der Schulsack voll Wissen, nicht mehr als *Wissen* allein. Das Suffix *heit* war auch ein selbständiges Wort und bezeichnete einen Zustand; *Freiheit*, *Gleichheit* sagt nicht mehr als *frei*, *gleich; heit* hat aber wie *schaft* die Bedeutung eines Kollektivums angenommen und *Christenheit* sagt nicht mehr als *Christen*, freilich würde nur etwa ein deutsch redender Türke *Christenschaft* sagen; endlich setzt man *heit* völlig pleonastisch in *Gottheit*, *Schönheit*. Ein selbständiges Wort war auch *tum*; wenn wir *Eigentum* sagen, so meinen wir nicht mehr als mit dem Adjektiv *eigen*, das eigentlich das Partizip eines alten vergessenen Verbums *eigan* ist. *besessen* bedeutet, im Gegensatz zu einer herrenlosen Sache; nur der Zufall des Sprachgebrauchs unterscheidet zwischen *Eigentum*, *Eigenheit* und *Eigenschaft; mein Eigen* sagte man früher, wo wir jetzt mein *Eigentum* sagen.

Es ist auch nur ein Zufall der Sprachgeschichte, daß die konkreten Dinge nicht ebenso gezwungene Wortformen haben. Daß wir nicht *Pferdeding*, *Apfelding* für Pferd, für Apfel sagen oder etwa *Pferdetum*, *Apfelheit;* franz. *maison* ist aus so einem abstrakten lat. *mansio*, Bleiberaum, entstanden. In einem gewissen Sinne sind die konkretesten Substantive eben solche Scheinbegriffe wie die abstraktesten Begriffsungeheuer der Scholastik.

Wenn wir uns nicht gewöhnt hätten, durch eine verwegene Analogiebildung fast allen Substantiven die gleichen Kategorien des Kasus, der Zahl und sogar des Geschlechts beizulegen, so würden wir an diesen Kategorien die Bildhaftigkeit, die Unwirklichkeit der Substantivbildungen sofort erkennen. Würden sofort herausfühlen, daß die abstrakten Substantive kein Kasusverhältnis zueinander haben können, kein Zahlenverhältnis zu uns und erst recht keine Ähnlichkeit mit dem Geschlechtsunterschiede der Tiere. Die Bildhaftigkeit des Geschlechtsunterschiedes ist auch bei den allermeisten konkreten Substantiven offensichtlich; das Kasusverhältnis der konkreten Substantive aber ist auch nur, wie die Sprachwissenschaft längst nachgewiesen hat, metaphorisch nach dem Bilde einiger räumlichen Verhältnisse entstanden und täuscht uns nur eine Kenntnis von Beziehungen vor, über die wir immer nur bildlich etwas aussagen können; auch die Zahl der konkreten Substantive ist nicht in der Erfahrungswelt, ist nicht in einem einzigen wirklichen Dinge, ist nicht einmal eine Wirkung der Dinge

auf uns, sondern nur in der *verbalen Welt*, in dem Ordnungsbedürfnisse des Menschen. Denn die Zahlen sind keine Wahrnehmungen, sind nicht adjektivischer Art.

Der menschliche Verstand, der nach einem uralten, gewiß schon vom Tiere ererbten Instinkte die gemeinsamen Ursachen der adjektivischen Eindrücke als Substantive auffaßt, täuscht sich also eine substantivische Welt genau mit den gleichen Mitteln vor, wie der optische Scherz des Physikers uns durch geschickt gestellte Spiegel und richtig gewählte Linsen die Anwesenheit eines Körpers vortäuscht. Ich habe schon irgendwo gesagt, daß wir mit Recht einen Apfel wahrzunehmen glaubten, wenn uns ein höherer Taschenspieler zugleich Form, Farbe, Konsistenz, Geschmack und Geruch eines Apfels vortäuschen könnte. Nur daß wir uns mit dem sogenannten wirklichen Apfel sättigen, daß wir ihn verdauen können; aber auch das liegt doch nur wieder an adjektivischen Wirkungen des wirklichen Apfels, die uns ein noch höherer Taschenspieler vortäuschen könnte.

Es ist kein Zufall, daß die Beziehungen der substantivischen Welt durchaus (sprachlich) auf Beziehungen des Raums zurückgehen. Die substantivische Welt ist die unwirkliche Welt des Raums, ist die Welt des Seins. Wir müssen völlig von der wichtigsten Bedingung aller Wahrnehmung abstrahieren, von der Zeit, wenn wir eine Welt des Seins festhalten wollen. In der Zeit gibt es nichts Bleibendes, gibt es kein Sein, gibt es nur ein Werden. (Vgl. Art. *verbale Welt.*)

Auch diese Weisheit ist sehr alt, wenn auch nicht so alt wie der Instinkt, eine substantivische Welt festzuhalten. Wir wissen zwar nicht genau, was Herakleitos mit den Sätzen gemeint habe, die uns überliefert sind; ich glaube auch nicht, daß alles griechisch gewesen sein kann, was Hegel in den dunkeln Philosophen hineingelegt hat. Soviel aber ist sicher, daß Herakleitos die Unwirklichkeit des *Seins* erkannt hat und nur im Werden einen Begriff sah, der über die Erfahrungswelt hinausführen konnte. „Alles fließt“; es gibt also kein bleibendes Sein. „Man kann in den gleichen Fluß nicht zweimal hinabsteigen.“ Man achte darauf, daß Herakleitos seine Beispiele vom Feuer und vom Wasser nahm, und daß uns heute noch die Erscheinungen der Flamme und des herabstürzenden Wasserfalls die besten Beispiele sind, an denen wir die Unwirklichkeit der substantivischen Welt begreiflich machen können.

Auf ein ganz anderes Gebiet gehört es, wenn wir im Banne der Sprache, weil wir immer das Unsagbare sagen möchten, die Sehnsucht nach Dingen-an-sich hinter der adjektivischen Welt tief empfinden und die Symbole der substantivischen Welt für solche Dinge-an-sich nehmen; in diesem Sinne könnte man die substantivische Welt auch die Welt der Mystik nennen.

Für freundliche Leute, die in der Anerkennung meiner sprachkritischen Ideen schon so weit vorgeschritten

sind, daß sie diese Ideen alt und bekannt nennen, will ich noch eine jüngere Autorität nennen als den schwer zugänglichen Herakleitos; ich fürchte nur, daß auch bei diesem neuern Forscher eine gründliche Kritik der Sprache nicht zu finden sein wird.

Dem sprachkritischen Gedanken, daß die der Erkenntnis zugängliche Welt allein die adjektivische Welt ist, daß die substantivische Welt nur mit Hilfe von Hypothesen oder von Hypostasen vorgestellt werden kann, scheint sich schon vor 300 Jahren ein Mann genähert zu haben, dessen Verdienste um die Logik durch seine bahnbrechenden Leistungen auf dem Gebiete der Physik in den Schatten gestellt worden sind: Galilei. Ich verdanke diesen Hinweis einer Abhandlung Prantls: „Über Galilei und Kepler als Logiker." (Sitzungsberichte der Münchner Akademie II, S. 394 f.) Gegenüber dem wahren und innern Wesen der Dinge bekennt Galilei sich zu einem klaren Agnostizismus. Die *Eigenschaften* und *Wirkungen* der Dinge aber (Prantl selbst übersetzt so) könnten wissenschaftlich erkannt werden, da brauche man an dem Siege der Wissenschaft nicht zu verzweifeln. Ich setze die Stelle in den Originalworten (aus einem Briefe Galileis) her: „O noi vogliamo speculando tentar di penetrar l'essenza vera ed intrinseca delle sustanze naturali, o noi vogliamo contentarci di venire in notizia di alcune loro *affezioni*. Il tentar l' *essenza*, l' ho per impresa non meno impossibile e per fatica non meno vana nelle prossime sustanze elementari che nelle remotissime e celesti .... Ma se vorremo fermarci nell' apprensione di alcuni *affezioni*, non mi pare che sia da disperar di poter conseguirle anco nei corpi lontanissimi da noi, non meno che nei prossimi."

Übrigens bemüht sich Prantl, aus einer gelegentlichen und notgedrungenen Versicherung des vorsichtigen Galilei den Beweis zu ziehen, daß dieser in Wirklichkeit kein Gegner der aristotelischen Logik gewesen sei; Prantl vergißt, daß zu Anfang des 17. Jahrhunderts von Aristoteles abzufallen fast ebenso gefährlich war, wie von der Kirche abzufallen. In Italien wenigstens. Die logische Freiheit des Galilei, die ihn bis zu sprachkritischen Ideen führen konnte, äußert sich sehr stark und fein in einem Wortspiele, welches davon ausgeht, daß im Italienischen *organo* zugleich das Werkzeug (also auch das *Organon* des Aristoteles) und die *Orgel* bedeuten kann. Galilei leugnet noch nicht, daß Aristoteles uns eine gute Logik hinterlassen habe; aber er leugnet bereits, daß Aristoteles ein guter Logiker gewesen sei; man könne ein vortrefflicher Orgelbauer sein, ohne die Orgel spielen zu können. Auch diese schöne Stelle will ich in der Originalsprache hersetzen. „Concedetemi in tanto, che io esponga le mie difficultà .... dicendovi, che la *logica*, come benissimo sapete, è l' *organo* col quale si filosofa; ma siccome può esser, che un artefice sia eccellente in fabbricare *organi*, ma indotto nel saperli sonare, cosi può esser un

gran *logico*, ma poco esperto nel sapersi servir della *logica*; siccome ci son molti che sanno per lo senno a mente tutta la poetica, e son poi infelici nel compor quattro versi solamente: altri posseggono tutti i precetti del Vinci, e non saprebber poi dipingere uno sgabello. Il *sonar* l' *organo* non s' impara da quelli che sanno *far organi*, ma da chi gli sa sonare; la poesia s' impara dalla continua lettura dei poeti: il dipignere s' apprende col continuo disegnare e dipignere; il dimostrare dalla lettura dei libri pieni di dimostrazioni, che sono i matematici soli, e non i logici." (Dialoghi sui massimi sistemi, Ausg. Sonzogno, S. 46.)

T.

Tao. — In der Sehnsucht nach einer von christlichen Zutaten freien Mystik haben uns feine Menschen seit einigen Jahrzehnten den *Taoismus* angepriesen. Ellissen gibt viel früher (1840) das chinesische Wort mit *Dao* wieder: „Wunder wohl müssen vor Dao verschwinden." Nirgends ist diese durchaus skeptische Mystik hübscher dargestellt, als in den „Reden und Gleichnissen des Tschuang-Tse", die wir jetzt in der deutschen Auswahl von Buber besitzen. Ich möchte aber hier nur darauf hinweisen, daß wir wirklich trotz aller Untersuchungen doch nicht wissen, was der Meister Lao-Tse und was Tschuang-Tse unter dem Worte *Tao* verstanden. Es kommt schon in einem der ältesten chinesischen Bücher vor, wo es ungefähr die Verbindung von Yang und Yin bedeutet, den Kreisprozeß zwischen dem männlichen und dem weiblichen Prinzip. Doch erst im Gegensatz zu dem Moralprediger Confuzius hat sich der Taoismus zum System entwickelt. Wir werden durch *Tao* an die christliche Logoslehre erinnert, dann wieder an die Verneinungshymnen des Dionysios Areopagita, endlich an die Identitätsphilosophie. Buber hat (S. 100) sehr richtig gesehen, daß die abendländischen Versuche, Tao als eine Welterklärung aufzufassen, stets mit der jeweiligen Zeitphilosophie zusammenfielen; man sah in Tao die Natur, die Vernunft, sogar die Energie. Ich könnte mich versucht fühlen, in Tao eine uralte Sprachkritik zu entdecken; denn Lao-Tse sagt: „Der Name, der *genannt* werden kann, ist nicht der ewige Name."

In Wahrheit wissen wir von *Tao* ebenso wenig wie von *λογος*, womit Tao gern wiedergegeben wird; wenn das Wort ursprünglich *Weg* bedeutet hat, so mag das ein Wandertitel für moralische Bücher gewesen sein, den wir im Orient wie im Abendlande oft finden. Was Lao-Tse und Tschuang-Tse dann in das Wort hineinlegten, war die uralte und immer noch lebendige Sehnsucht der Mystik, das Unaussprechliche mit einem Worte auszusprechen. Das Wort sagt nichts, durchaus nichts,

was nicht die chinesischen Mystiker aus ihrer (genialischen oder überkommenen) Seelensituation hineingelegt, hineingeheimnist haben. Das Wort ist nicht nur für das Abendland unübersetzbar, es ist auch für China positiv nicht definierbar, höchstens negativ zu umschreiben: es ist nach Buber (S. 105) das Unerkennbare, im Werden die Ungeschiedenheit, die Ungeschiedenheit auch im Sein, in den Dingen. Wer sich im Abendlande zum Taoismus bekennt, der bekennt sich zu einem suggestiv neuen Namen für den ungenannten Gott der Stummen des Himmels.

Ich habe das Wort gebucht, weil es in seiner ganz exotischen Fremdheit noch besser als die griechischen Wörter und ihre Lehnübersetzungen lehrt: die tiefsten Ahnungen der Philosophen lassen sich nicht aussprechen, es geschähe denn in undefinierbaren Worten, deren Gefühlston für die Gläubigen jede Klarheit ersetzen muß, — wie in der Religion.

Tautologie. — Wie so häufig bezeichnen wir mit diesem Worte einen logischen Begriff und vergessen darüber, daß die Griechen das Wort (*ταὐτολογια*) auf die Rhetorik beschränkten; wer das Gesagte wiederholte, ungeschickt oder zum Schmucke seines Vortrages, der redete *ταὐτολογικως*. Noch Quintilianus (VIII. 3) behandelt den Begriff in dem Kapitel über den Schmuck der Rede und definiert ihn, natürlich tautologisch: eiusdem verbi aut sermonis iteratio. Die Übertragung dieses Ausdrucks, der einst sowohl eine gute Redefigur als einen Fehler bedeuten konnte, auf die Logik scheint recht alt zu sein, wenn ich eine spätere Definition (eadem pluribus verbis significatio) richtig verstehe.

Nun habe ich schon (Kr. d. Spr. III, S. 301 u. 324f.) nachdrücklich darauf hingewiesen, daß alle unsere Definitionen und unsere meisten Urteile, alle nämlich mit Ausnahme der Mitteilung neuer Beobachtungen, solche logische Tautologien sind. Der Begriff läßt uns, sobald wir nur die Aufmerksamkeit darauf richten, seine Definition sofort mitdenken; und der Begriff oder das Wort enthält auch bereits alle Urteile in sich, die wir je nach dem augenblicklichen Interesse aus ihm herausziehen. Die Verschiedenheit des augenblicklichen Interesses nur hat zur Folge, daß wir bald dieses, bald jenes Urteil aus dem gleichen Begriffe auswickeln können; wie das gleiche Modell im Aktsaal von fünfzig verschiedenen Malern fünfzig mal anders und doch immer richtig gesehen wird, je nach dem Gesichtspunkte des Schülers.

Die Tautologie in einer Definition ist nur bald besser, bald schlechter versteckt; für den Lehrer ist sie immer vorhanden, für den Kenner des Begriffs. Man hat unbewußt auf die Rhetorik zurückgegriffen und behauptet, nur die überflüssige Wiederholung eines Wortes sei fehlerhaft, sei eine Tautologie, ein Diallelon, eine Zirkeldefinition; aber das Kriterium der Überflüssigkeit geht ja eben auf das Interesse zurück, auf die Richtung der Aufmerksamkeit. Weil wir sprechen, sprechen wir fast

immer in Zirkelerklärungen und in Zirkelbeweisen (I, S. 156f).

Man könnte mit freier Benützung von Kants Terminologie sagen, daß die allermeisten Urteile analytisch und darum tautologisch seien. Und Schleiermacher hat Kants Lehre vom analytischen Urteile bereits in diesem Sinne umgedeutet. Nur hat er nicht dabei bedacht, daß bei der psychologischen Entstehung des Urteils ein Unterschied besteht zwischen den Gesichtspunkten des Sachkenners und des Neulings, des Lehrers und des Schülers. Wo für den Lehrer das Urteil aus dem Begriffe analytisch oder tautologisch hervorgeht, da kann für den Schüler gar wohl der Schein eines synthetischen Urteils sich ergeben. Die Tautologien sind eben nicht immer überflüssig für die Mitteilung; sie helfen nur nicht zum Fortschreiten im Denken.

Je allgemeiner die analytischen Urteile werden, desto deutlicher verraten die Sätze, daß sie Tautologien sind. Die höchsten Denkgesetze, aus denen man die gesamte Schullogik herauszuspinnen versucht hat, sind eitel Tautologien. Und der Satz der Identität (A = A) ist ein schönes Symbol für alle ewigen Wahrheiten oder Tautologien (vgl. I, S. 2 u. 304).

Tod. — Den heikelsten Fragen des gegenwärtigen Denkens standen nicht nur die philosophisch plumpen Römer, sondern auch die dialektisch feinen Griechen, beide wie Naturvölker gegenüber. Die Frage: „Wie ist der Tod in die Welt gekommen“ konnte in griechischer Sprache noch nicht gestellt werden. Die einzig interessierende Tatsache war, daß die Menschen starben. *Der Tod* hatte und hat in allen mir bekannten Sprachen zwei Bedeutungen: das *Ende* und die personifizierte *Ursache* des Endes. Daß auch die entferntere Ursache des Lebensendes, die *Krankheit*, nur ein Anthropomorphismus sei, das ist selbst heute dem ärztlichen Handwerker nicht immer deutlich. Daß aber der Tod II als Ursache des Todes I eine bloße Personifikation sei, das dürfte natürlich den gebildeten Griechen klarer gewesen sein, als den ganz abergläubischen Polynesiern. „Wie die Alten den Tod gebildet,“ wie antike Dichter und antike Bildhauer ihn je nach den Mitteln ihrer Kunst verschieden darstellten, wie sich unter der Herrschaft des Jenseitsglaubens und des Erdbegräbnisses das scheußliche Gerippe zu einem äußerst fruchtbaren Motiv entwickelte, das gehört in die Kunstgeschichte. Wir haben es nur mit dem Begriffe *Tod* zu tun.

Das Interesse entscheidet. An seinem eigenen Leben hat der ordinäre Mensch das stärkste Interesse. Da aber niemand seinen eigenen Tod erlebt, so konnte auch in Urzeiten der Begriff des Todes nicht aus diesem einzigen Falle abstrahiert werden. Was man erleben kann, das ist Todes*angst*. Das Wort darf uns nicht irreführen. Todesangst setzt den Begriff des Todes nicht voraus. Todesangst zeigen, wenn sie vom Raubfeinde gefaßt werden, alle Tiere, welche überhaupt Ausdrucksmittel haben oder deren Ausdrucksmittel wir zu verstehen glauben. Selbst beim Rind

oder Hirsch, wenn er Todesangst verrät, ist kaum anzunehmen, daß er dabei etwas wie den menschlichen Todes*begriff* habe. Je tiefer wir — wie der Mensch das nennt — in der Tierreihe hinabsteigen, desto unwahrscheinlicher ist die Existenz eines Todes*begriffs*, während unverkennbare Todes*angst* vorhanden ist. Auch der junge Vogel, der noch nie einen Artgenossen sterben sah, auch der eben ausgekrochene Schmetterling verraten beim Angriff Todesangst. Todesangst ist begrifflos, wortlos ererbte Erinnerung, was man ja wohl Instinkt nennt. Instinktiver, zweckmäßiger Schrecken vor irgend etwas, was Menschen bei Menschen *Tod* nennen.

Der Mensch also bildete seinen Todesbegriff aus der Beobachtung am natürlichen oder gewaltsamen Tode seiner Mitmenschen. Seiner Mitmenschen nur. Nur der Mensch stirbt, das Tier krepiert. Ich setze voraus, daß in einer Urzeit der Unterschied nicht nur im Worte lag, sondern auch in der Vorstellung. Auch heute noch. Und die Pflanze gar stirbt nur in der Poetensprache. Die Pflanze verwelkt ja. Das ist doch etwas ganz anderes. Und ich kann mir noch eine ältere Urzeit ausdenken, in der nur die Stammesgenossen, die Familienglieder *starben*, die Fremden, die Feinde *krepierten*. Und auch diese Unterscheidung ist ja wohl nicht ganz verschwunden.

Immerhin, die Menschen faßten in allen ihren Sprachen den Todesbegriff. Sie dehnten ihn mit wachsender Besinnung von ihren Stammesgenossen auf alle Menschen, von ihren Artgenossen auf alle makroskopisch sichtbaren Tiere aus, und etwa zur Griechenzeit gehörte der Todesbegriff zum festen Besitz der Wissenschaft. Die Eigenschaft *sterblich* gehörte in ungefühltem Widerspruch zur Definition des lebenden Wesens.

Die geistigen Kämpfe zweier Jahrtausende waren nötig, um die Naturwissenschaft dahin zu bringen, Leben und Tod bei Tier und Menschen biologisch und psychologisch gleichmäßig zu behandeln. Dann kam das Mikroskop und brachte die Kenntnis unzähliger Tierarten, die sich vom Menschen noch mehr unterschieden als die altbekannten. Dann kam die Entwicklungslehre, welche gerade mit Hilfe der kleinsten Wesen, der Einzelligen, einen Stammbaum aller Tiere prinzipiell oder gar im Detail auszudenken wagte. Denn allen Tieren der ungeheuren Reihe war der Lebensbegriff, schien der Todesbegriff gemeinsam. Niemand hatte Anlaß, die Frage zu stellen: „Wie ist der Tod in die Welt gekommen?" Naturwissenschaftlich, wohlgemerkt. Die sinnlos moralische Frage, die Lebensfrage nach dem Werte des Todes, war ja oft genug gestellt worden, vom Heidentum und vom Christentum. Epikuros lehrt schon (Diog. L. X): der Tod gehe uns gar nichts an; weil der Tod nicht da sei, solange wir seien, wir aber nicht mehr da seien, wenn der Tod sei. Moralisch fragten die Christen direkt nach dem Zwecke des Todes, nach der Absicht eines Schöpfers. Nach Tertullianus ist der Tod in die Welt

gekommen als Strafe für den Sündenfall Adams; der Kirchenvater folgte da, ohne viel hinzuzufügen, der Bibel. Für christliche und christelnde Poeten ein schönes Motiv. Man lese nur Byrons „Cain". Aber eigentlich eine monströse Vorstellung. Das hat schon Lessing scharf ausgesprochen am Schlusse seiner Untersuchung „Wie die Alten usw.": „Es hat Weltweise gegeben, welche das Leben für eine Strafe hielten; aber den Tod für eine Strafe zu halten, das konnte ohne Offenbarung schlechterdings in keines Menschen Gedanken kommen, der nur seine Vernunft brauchte." Erst August Weismann stellte die Frage, wie der Tod in die Welt gekommen sei, deutlich zum erstenmale 1882. In dem Vortrage: „Über die Dauer des Lebens". Ein Jahr darauf folgte die meisterhafte Untersuchung „Über Leben und Tod".

Eine wie starke wissenschaftliche Härte zu einer solchen Fragestellung gehört, das ist dem unerbittlich logisch geschulten Gelehrten vielleicht gar nicht zum Bewußtsein gekommen. Die alte Wissenschaft kam nicht recht vom Flecke, solange sie so menschlich weich blieb, wie die Sprache überhaupt; die Lehre vom Menschen mußte unmenschlich werden wie die Kritik der Sprache, um sich von einigen alten Anthropomorphismen zu befreien. Man lese bei Weismann (Aufsätze über Vererbung, S. 188), wie zögernd dieser Forscher über die Möglichkeit eines Vorteils der Einrichtung spricht, nach der die Menschen noch einige Jahre nach ihrer Fortpflanzungszeit leben bleiben. „In dieser Richtung werden wir wohl hauptsächlich die Bedeutung der Altersperiode zu suchen haben, und beim Menschen *ließe sich ja auch manches anführen* vom Nutzen, den die längere Fürsorge der Eltern den Kindern bringt usw." Man vergleiche damit den weichen Idealismus in der noch nicht 25 Jahre älteren herrlichen Rede Jacob Grimms „Über das Alter".

Hart und logisch genug also stellt sich Weismann der Frage gegenüber, die er neu formulieren muß, um sie beantworten, eigentlich um sie stellen zu können. Denn die christliche Wissenschaft hatte ja den theologischen Standpunkt nicht verlassen dürfen. Sie hatte den Tod als eine vermeintlich allgemeine Erscheinung vorgefunden, also den Todesbegriff, und hatte unterwürfig nicht nach dem *Wie* gefragt, sondern nach dem *Wozu*. In welcher Absicht, in welcher Schöpferabsicht, wozu ist der Tod in die Welt gekommen? Zwei Vorstellungen dieser kleinen Frage sind für uns leer geworden: der Schöpfer für immer, der Zweckbegriff bis auf weiteres.

Weismann spricht mit dem Tode zum erstenmal die neue Sprache, wenn er diese beiden Begriffe ausschaltet. Bevor er die Frage beantwortet, *wie* der Tod in die Welt gekommen sei, fühlt er die Verpflichtung, den Beweis zu liefern, *daß* der Tod in die Welt gekommen ist, daß der Tod nicht immer, nicht von jeher eine notwendige Erscheinung des Lebens war. Man könnte seinen Gedankengang recht gut so

darstellen, ein wenig sprachkritisch, daß er das Metaphorische im Bedeutungswandel des Wortes *Tod* deutlich erkannte. Der Todesbegriff hatte sich, wie oben gesagt, von der Beobachtung an nahestehenden Menschen auf die Beobachtung nahestehender Tiere übertragen. Während aber der Lebensbegriff in der Religion (der alten Philosophie) der Naturvölker und auch der Griechen auf alle vier Elemente übertragen wurde, auf Feuer, Wasser, Luft und Erde, die man sich als Feuer, Wasser, Wind und Gestirne (nur unter diesen gerade die Erde anfangs nicht) göttlich belebt vorstellte, während also am Worte *Leben* ein wilder Bedeutungswandel vor sich ging, haftete der Todesbegriff als sein Gegensatz an der bekanntesten Erscheinungsform des Lebens. Feuer, Wasser, Wind und Gestirne hießen lebendig, hießen Götter oder Halbgötter, starben als solche nicht; und sie starben nicht, weil von ihnen keine *Leichen* zu sehen und zu riechen waren. Als man den Todesbegriff auf Pflanzen anzuwenden sich gewöhnte, sprach man auch von Baumleichen, von Blumenleichen. Der Tod war es jetzt, was den lebendigen Organismus in eine Leiche verwandelte.

Ein Unterscheidungszeichen zwischen lebendigem Organismus und Leiche wurde der Tod darum nicht. Im Gegenteil. Weil die Natur nicht spricht, weil also die Natur die Menschenbegriffe *Leben*, *Tod* und *Leiche* nicht kennt, darum wurde sie so unbequem, der genaueren Beobachtung einen Zwischenzustand zwischen Leben und Leiche vorzulegen. Wären unsere Hausärzte gewissenhafter im Gebrauch ihrer Sprache, sie wüßten nicht, für welche genaue Zeit sie den eingetretenen Tod festzustellen hätten. Wenn sie habgierig wären, so könnten sie noch für einige Zeit länger ärztliches Honorar beanspruchen, als sie es tun. Sie sprechen vom eingetretenen Tode einstimmig, sobald das Herz oder die Lunge still steht. Und die Erscheinung des Scheintodes ist so selten, daß praktisch gegen den Totenschein des Hausarztes nichts einzuwenden sein wird, der im Grunde nur besagt: Die Lebenskraft ist so klein geworden, daß sie nach menschlicher Erfahrung nicht wieder größer werden wird. (Obgleich bei Ertrunkenen und anderen Erstickten der Tod wirklich oft erst eintreten mag als Folge der ärztlichen Erklärung: er ist tot, hier ist nichts mehr zu tun). Aber mit dem Stillstande des Herzens hat das Leben anderer Organe nicht aufgehört. Bekannt ist, daß Haare und Nägel weiterwachsen. Doch sogar Teile, die man leichter für lebendig erklären wird, ruhen auch dann noch nicht, wenn die Leiche schon begraben worden ist. Die Flimmerzellen der Luftwege bleiben noch einige Tage an der Leiche am Leben; noch länger als die Flimmerzellen erhalten die amöboiden Leukozyten ihre Lebensbewegungen. Die biologische Wissenschaft hat sich dabei beruhigt, für diesen Zwischenzustand (nach Virchows Vorgang) den ungewöhnlich unsinnigen Ausdruck *Nekrobiose* einzuführen. Doch in allen diesen Fällen

wandelt sich schließlich der ganze lebendige Organismus in eine Leiche um; wir können Lebewesen und Leiche nicht scharf definieren, aber wir wissen doch ungefähr, was wir uns unter beiden vorstellen. Der Tod macht den Organismus zur Leiche.

Da war es nun ein geniales Aperçu Weismanns, auf die sogenannten *Einzelligen* hinzuweisen, deren Individualleben ohne Hinterlassung einer Leiche aufhört. Der einzellige Organismus wächst, bis seine Größe aus Gründen, die wir doch nicht genau kennen, über seine Verhältnisse geht. Dann vollzieht sich eine Revolution; es kreist etwas in ihm, er verteilt die wesentlichen und die angeblich unwesentlichen Bestandteile seiner Körperlichkeit in zwei Hälften. Und nach einem Zwischenstadium sind anstatt des einen Individuums, das also doch wohl ein Dividuum war, zwei „Individuen" vorhanden. Eine Leiche gibt es nicht. Auch Leichenteile sind meines Wissens nicht beobachtet worden.

Was aber ist eine *Leiche?* Doch wohl nicht, wie die Etymologie lehrt: die Körpergestalt, Körper nach Abzug der Seele?

Leiche oder Leichenteil ist nur, was vorher dem Organismus organisch angehört hat. Exkremente sind keine Leichenteile. Wie aber steht es mit den sogenannten Sekreten? Und wie mit dem Kohlenstoff, der dem Körper organisch zugehört hat, der in der Blutbahn mit dem Sauerstoffe oxydiert und als Kohlensäure ausgeatmet wird? Geben wir da nicht unaufhörlich gasförmige Leichenteile von uns? Man braucht bloß des Morgens die dichtbelegte Stube einer Kaserne oder eines Asyls für Obdachlose zu betreten, um die Leiche zu spüren.

Wenn wir nun mit der geltenden Entwicklungslehre die einzelligen Organismen als die Ahnen der irdischen Lebewesen betrachten, ja wenn wir mit aufrechter Skepsis die sogenannten Einzelligen nur an das eine Ende einer Organismenreihe setzen, ohne die Reihe durch Entwicklung erklären zu wollen, so müssen wir die entscheidende Bedeutung des Weismannschen Aperçus anerkennen. Er hat uns etwas gelehrt, was wir mit feierlicher Aufmerksamkeit auf jede Silbe etwa so ausdrücken dürfen: Findet Entwicklung von einzelligen zu mehrzelligen Organismen statt, so gab es in einer Urzeit ein Leben ohne einen natürlichen Tod, gab es keine natürlichen Leichen; aber auch ohne Entwicklungsglauben müssen wir sagen, daß wir in den Einzelligen Lebewesen kennen gelernt haben, auf deren Generationswechsel der zuerst von nahestehenden Menschen abstrahierte Todesbegriff ohne gezwungenen Bedeutungswandel keine Anwendung mehr findet.

Was einzig gegen das Weismannsche Aperçu sich einwenden ließe, das ist meines Wissens scharf noch nicht eingewandt worden: daß nämlich der Tod nebenbei auch ein psychologischer Begriff ist, und daß wir von der Psychologie beim Generationswechsel der Einzelligen nur recht mangelhafte Kenntnisse besitzen. Erklärt man den Tod für ein Auf-

hören der Individualität oder des Ich-Gefühls, so kann der klafterlange Mensch wirklich nichts darüber aussagen, geschweige denn erfahren: ob das einzellige Individuum etwas von seinem Ich-Gefühl in beide Tochterzellen oder gar nur in eine von ihnen hinüberrettet. Und wer mit mir das Ich-Gefühl für eine Täuschung hält, wer mit mir einzig und allein die Erinnerung für das Wesen der Individualität erkannt hat, der wird sein Nichtwissen auf die Frage einschränken: ob die Tochterindividuen (oder eine von ihnen) irgend eine Erinnerung besitzen, eine noch so dunkle, amöboide Erinnerung, an das Leben vor der Zweiteilung. In ganz ähnlicher Weise wäre freilich auch zu fragen gewesen, ob der Schmetterling irgend eine Erinnerung an sein Raupendasein habe? ob man vom Tode der Raupe sprechen dürfe, weil da doch von Leichenteilen die Rede sein könnte? Man sieht, der menschliche Todesbegriff, mit dem sich der menschliche Seelenbegriff vielfach gekreuzt hat, will nicht immer mit der begrifflosen Natur zusammenstimmen.

Trotz dieser leisen sprachkritischen Bedenken gegen die metaphorische Ausweitung des menschlichen Todesbegriffs bleibt die Bedeutung des Weismannschen Aperçus bestehen, dem ich jetzt die vorsichtigere Form geben möchte: Die Erscheinungen beim Generationswechsel der Einzelligen fallen nicht unter den von lebendigen Menschen an Menschenleichen erfaßten Todesbegriff. Aller Dank für Weismann, der mit Darwins Gewissenhaftigkeit deutsche Gedankentapferkeit verbindet, darf mich nicht verhindern, es auszusprechen, daß er nicht so glücklich war in der Erklärung der Tatsache, wie in ihrer Aufstellung. *Daß* der Tod den Lebewesen nicht wesentlich sei, daß er erst später in die Welt gekommen sei, das hat Weismann uns gelehrt. *Wie* der Tod in die Welt gekommen ist, das weiß er nicht, das erinnert in der streng darwinistischen Terminologie doch wieder an das christliche *Wozu*. Anpassung und Vererbung sollen jedes Geheimnis enthüllen. Beide Begriffe habe ich an ihrer Stelle zu kritisieren versucht. Hier nur einige Worte über die Begriffe oder Bilder — an hundert Stellen seiner Schriften läßt Weismann erkennen, daß er das Metaphorische auch der wissenschaftlichen Sprache durchschaut hat —, in denen er seine Anschauungen vorträgt. Weismann lehrt, daß die Keimsubstanz der Einzelligen bei den Metazoen sich in die unsterbliche Keimsubstanz und die sterbliche . . . ja was denn? . . . Körperlichkeit der vielzelligen Organismen auseinandergelegt habe. In eine Körperlichkeit mit Ausschluß des unsterblichen Kernplasmas. Und diese Körperlichkeit nennt Weismann gar das Soma. Es überrascht mich, daß er nicht sieht, wie er da den Körperbegriff einengt, wahrhaftig nicht anders als die alte dualistische Psychologie, welche im menschlichen Individuum den sterblichen Körper von der unsterblichen Seele unterschied, das Materielle vom Geistigen, eigentlich doch das Tote vom Leben-

digen; $\psi\upsilon\chi\eta$ $\varkappa\alpha\iota$ $\sigma\omega\mu\alpha$ heißt es bei Platon. Ich fürchte, Weismanns Kernplasma ist der $\psi\upsilon\chi\eta$ ein wenig verwandt.

Ich möchte nicht schikanös werden, aber auch die Art, wie da der Tod gewissermaßen geschaffen wird, scheint mir bedenklich. „Bei den einzelligen Organismen war der natürliche Tod nicht möglich, weil Fortpflanzungszelle und Individuum noch ein und dasselbe waren, bei den vielzelligen Tieren wurde er möglich, und wir sehen, daß er auch eingerichtet wurde" (Aufsätze über Vererbung, S. 128). „Auch." Das Wörtchen steht in diesem Falle (Paul, D. Wörterbuch S. 35), um auszudrükken, daß der zweite Satz die natürliche Folge des ersten darstelle. Der Tod wurde eingerichtet, *weil* er möglich war. Ich bin sicher, daß Weismann nicht die Absicht hatte, das zu sagen. Auch seine Worte nicht so verstanden wissen wollte, als hätte er es vergessen, daß der Tod unter allen Umständen ein negativer Begriff ist und eine Negation doch nicht gut vererbt werden kann. Weismann sieht sonst mit außerordentlicher Schärfe die Gefahren des sprachlichen Ausdrucks. Er unterscheidet zwischen Unsterblichkeit und Ewigkeit (a. a. O. S. 643), er kennt die Negation im Begriffe der Ewigkeit, weiß, daß in der Naturwissenschaft von den Atomen durchaus nur in abstracto die Rede sein kann; weiß noch besonders, daß auch in den Einzelligen „offenbar nicht eine Substanz unsterblich ist, sondern nur eine gewisse Form per Bewegung." (Also mag es doch auch bei den Einzelligen Leichenteile geben, wenn auch nur ein caput mortuum).

Aber der menschliche Todesbegriff läßt ihn nicht ganz los. Er will sich nicht damit begnügen — wie oben gezeigt —, bloß die metaphorische Ausdehnung des menschlichen Todesbegriffs auf die Teilung der Einzelligen abzulehnen, er will, nach der ewigen Selbsttäuschung des forschenden Menschengeistes, ein Gebäude aufführen aus Worten. Ohne Sprachkritik kann ja der Mensch nicht wissen, daß auch die Zellbildung der Begriffe ihre Schranke hat, daß auch Worte oder Begriffe nicht ewig leben, daß auch der Todesbegriff dem Tode verfallen ist. In sich selbst und in seiner Ausdehnbarkeit. Weismann selbst hat mit glänzender Dialektik an manchen Stellen (a. a. O. S. 198) Darwins kühne Vererbungslehre der Pangenesis dadurch zugleich methodisch zu verteidigen und sachlich zu verurteilen gesucht, daß er sie eine gewissermaßen provisorische, d. h. eine rein formale Lösung *nennt*, die ausgesprochenermaßen gar nicht den Anspruch macht, die *wirklichen* Vorgänge aufzudecken, vielmehr nur den, alle Erscheinungen der Vererbung von *einem* Gesichtspunkt zu übersehen. Weismann scheint mir der berufenste Fortsetzer Darwins zu sein. Nur glaube ich, ein berufener Fortsetzer Weismanns wird nicht nur die Lehre von der alleinigen Keimesvariation, die der Leugner der Vererbung erworbener Eigenschaften aufstellen mußte — der Fortsetzer

Weismanns wird auch die genaue Darstellung, *wie* der Tod in die Welt gekommen sei, eine *provisorische*, d. h. rein formale Lösung nennen, nicht ausreichend, die *wirklichen* Vorgänge aufzudecken. Die Sprache ist des lebendigen Menschen; darum kann sie niemals begreifen, was sie den *Tod* nennt.

Der Tod ist eine unbegreifliche Negation des unbegreiflichen Lebens; mehr wissen wir nicht von dieser substantivischen, mythologischen Negation.

Die Einsicht in die Negativität des Todesbegriffs war allen Mystikern eigen, den indischen, den griechischen, den deutschen.

Sehr schön finde ich den Gedanken bei Agrippa von Nettesheim im 35. Kap. der magischen Werke: „Wie der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen ist" (S. 199f. d. III. Buches der Ausg. v. Scheible). Der Mensch sei nicht einfach als Ebenbild Gottes geschaffen, sondern die Welt, der Mensch gleichsam als Bild des Bildes, weshalb er Mikrokosmus, d. i. die kleine Welt genannt wird. „Die Welt ist ein vernünftiges, unsterbliches Geschöpf; der Mensch ist gleichfalls ein vernünftiges, aber sterbliches d. h. auflösbares Geschöpf. Denn da — wie Hermes Trismegistos sagt — die Welt unsterblich ist, so kann unmöglich ein Teil derselben zugrunde gehen; das Wort Sterben ist daher gewissermaßen ein leerer Begriff: es gibt kein Sterben." Agrippa führt nach Plotinos die Dreieinigkeit im Menschen durch (Gedächtnis, Verstand, Wille), redet über die drei Seelen und legt dem *Worte* denselben Wert inbezug auf die Unsterblichkeit bei. „Denn die Rede oder das Wort ist es, ohne welches nichts geschehen ist, noch geschehen kann; es ist der Ausdruck des Ausdrückenden und Ausgedrückten; ... die Schöpfung des Erschaffenden, und das, was er erschafft, ist das Wort; das Machen des Machenden, und das, was gemacht ist, ist das Wort; das Wissen des Wissenden, und das, was er weiß, ist das Wort; und alles, was gesagt werden kann, ist nichts als das Wort und wird Gleichheit genannt, denn es verhält sich gegen alles gleich, da es allen Dingen gleichmäßig zuteilt, daß sie das sind, was sie sind, nicht mehr und nicht weniger. Es macht sich und alles erkennbar, wie das Licht sich und alles sichtbar macht; daher wird das Wort von Hermes der leuchtende Sohn des Verstandes genannt." Aristoteles, Jesaias, Buddha werden bemüht. Natürlich läuft alles auf Magie des *Wortes* hinaus.

Wir wissen mit dieser Magie des vorskeptischen Agrippa nicht mehr viel anzufangen, wie wir auch etwas Fremdes heraushören bei den Todesphantasien der reinern Mystiker. Es ist uns aber nicht fremd, wir hören beinahe unsere Sprache, wenn Agrippa den Satz „es gibt kein Sterben" weiter erklärt: „Wir sagen, der Mensch sterbe, wenn sich Seele und Leib trennen, nicht als ob hiebei Etwas zu Grunde ginge oder in Nichts verwandelt würde."

Mit einer Art von ehrfürchtiger

Heiterkeit erfährt, wer den Todesbegriff selbst sprachkritisch analysiert hat, daß ein weiser Mann wie Goethe sich (wenigstens für seine Person) an die Vorstellung von einer Unsterblichkeit anklammerte, an eine Negation der Negation Tod (vgl. Art. *Unsterblichkeit*). Derselbe Goethe hat stärker als irgend ein anderer vor ihm gefühlt und erkannt, daß der Mensch nicht über der Natur stehe, daß der Mensch mit zur Natur gehöre. Und die Natur lacht nicht einmal über den Tod eines Menschen oder über das Welken eines Blattes; die Natur weiß nichts vom Tode. Der Mensch weiß, daß sein Individualleben aufhören wird. Weiß er es aber als ein Teil der Natur, so kann ihm dieser Gedanke nicht für seine eigene Person ein Kummer sein, sondern höchstens eine Sorge um sein unvollendetes Werk, eine Sorge für das Hinterbliebene. Der Sterbende hinterläßt sein Leben wie ein Organisator sein Werk. Für die Natur hinterläßt niemand eine Lücke. Wie ein Mensch, der einen strömenden Ozean durchschwimmen wollte, ist der, der sich an die Vorstellung der persönlichen Unsterblichkeit klammert. Bald, noch Angesichts des Ufers, versagen die Kräfte, der Schwimmer sinkt in die Tiefe, einige Haifische beerben ihn und die Natur schweigt. Die Natur kennt die Negation nicht. Darum ist so stark wie die Natur, wer den Tod nicht kennt, wer Ehrfurcht hat vor dem Leben und keine Furcht vor dem Tode. Qui potest mori, non potest cogi.

transzendental.

I.

Immanent und *transzendent* sind zwei Termini, die ein Begriffspaar ausmachen; ähnlich verhalten sich *Subjekt* und *Objekt*, *Ursache* und *Wirkung*, *Freiheit* und *Notwendigkeit* und noch sehr viele andere so eng kopulierte Begriffspaare, die bei philosophischen Schriftstellern vorkommen. Ja, es wäre nicht unmöglich, daß vermöge der Amphibolie und Antinomie der letzten Geheimnisse gar alle philosophischen Begriffe die Besonderheit hätten, paarweise aufzutreten. Sehr günstig wäre dieser Umstand nicht für die Aussicht, der Welt auf den Grund zu kommen.

Denn diese Begriffspaare haben die traurige Eigenschaft, daß jeder von beiden als Gegensatz zum andern scheinbar besser erklärt werden kann, als für sich allein; und da es dem zweiten Begriffe ebenso geht wie dem ersten, so könnte es wohl kommen, daß wir bei beiden Begriffen nur den Schein einer Vorstellung haben. *Rechts* ist das Gegenteil von *links*, *links* ist das Gegenteil von *rechts*; was aber rechts oder links an und für sich sei, das kann schon darum nicht gesagt, nicht definiert werden, weil es einen Oberbegriff für rechts und links nicht gibt. Seite, Richtung ist dieser Oberbegriff wahrlich nicht. Ebensowenig gibt es einen Oberbegriff für *Subjekt* und *Objekt*, für *Ursache* und *Wirkung*, für *Freiheit* und *Notwendigkeit*, man wollte denn den umfang- und inhaltlosen *Seins*begriff zum Oberbegriff machen, die Welt auf

den Elefanten, den Elefanten auf die Schildkröte stellen und so in infinitum. Es gibt auch keinen Oberbegriff für *immanent* und *transzendent.* Trotzdem läßt sich einiges klar und heiter über die Geschichte dieses Begriffspaares erzählen.

Beide Worte sind griechischen Originalen nachgebildet, die aber erst in lateinischen Lehnübersetzungen, und erst bei den Scholastikern zu Ansehen kamen. Immanenz und Transzendenz sind den Griechen noch keine Termini; nur gelegentlich sagt Aristoteles, das Immanente sei ein Begriff (*ἐνυπαρχειν ἐν τῳ τι ἐστιν, ἐν τῳ λογῳ*), sagt der Neuplatoniker Herennius, das Metaphysische übersteige die Erkenntnis, sei transzendent (*μετα τα φυσικα λεγονται ἅπερ φυσεως ὑπερηρται και ὑπερ αἰτιαν και λογον εἰσιν*). Diese griechischen Worte sind gelegentliche und zufällige Anwendungen der Muttersprache und haben im Griechischen zu keiner Terminologie geführt; es ist ja doch nur Zufall, daß nicht *Diabetes* (irgendwie von *διαβαινειν*, *ausschreiten*) die Erkenntnis metaphysischer Kategorien und *Transzendenz* die Harnruhr bezeichnete, Zufall, daß es umgekehrt kam.

Zu einem Begriffspaar, zu einem Terminuspaar stiegen *immanens* und *transcendens* erst im christlichen Mittelalter empor, wobei zu bemerken, daß für das lebhafte *transcendere* (überklettern, nach Kant: *überfliegen*) mit scholastischer Pedanterie das nüchterne *transire* gern gesetzt wurde. Aus *transire* bildete man *transiens*, was dann deutsche Pedanterie durch *transeunt* wiedergegeben hat. Meister Eckhart hat die Worte schöner übersetzt: *Innebleibendes* und *ausfließendes* Werk.

Auch *Werk* ist ein guter Griff des Meisters. Denn die beiden Termini wurden von den Scholastikern noch nicht eigentlich auf die menschliche Erkenntnis bezogen, sondern vielmehr auf die Energien oder Ursachen. Eine Energie oder *actio* (der Gedankengang der Scholastiker ist in unserer Sprache schwer wiederzugeben) ist *immanens*, wenn sie bei sich selber bleibt, wenn sie auf nichts übergeht. Eine Ursache ohne Wirkung, z. B. die Vorgänge in den cogitativen und appetitativen Seelenkräften. Eine Ursache, die als Wirkung auf etwas anderes hinübergeht, also eine wirkliche oder wirkende Ursache wird eben dadurch *transcendens*.

In dieser spitzfindigen Bedeutung wäre das Begriffspaar heute ausgestorben, wenn Spinoza es nicht benützt hätte, seinen Gottesbegriff sprachlich so auszudrücken: eine Ursache, die keine wirkliche Ursache ist. Gott oder die Natur, die natura naturans ist ihm so eine unvorstellbare *actio immanens* oder eine actio (wie später Baumgarten es genannt hat), quae non est influxus. Und wirklich erklärt auch Spinoza einen von den beiden Teilen des Begriffspaares durch Negation des andern: Deus est omnium rerum causa *immanens*, non vero *transiens*. Spinozas großer Versuch, den Gottesbegriff, der in ihm lebendig war, durch die wirkungslose Ursache zu retten, ist für uns doch veraltet, weil wir das

Wort *Gott* um deswillen nicht mehr verstehen zu müssen glauben, weil das Wort in unserer Sprache ist; aber philosophische Schönredner glauben auch heute noch Eindruck zu machen, wenn sie dem alten Judengotte frei die Transzendenz absprechen, ihm aber die Immanenz freundlich zugestehen. Sie wissen wohl nicht, was Spinoza bei den Worten gedacht hat. Da es ihre Zuhörer aber auch nicht wissen, so glauben Redner und Hörer einander zu verstehen. Und es klingt nicht übel.

Die Schönrednerei wird nicht besser, wenn ein Professor der Philosophie, und wäre er ein ordentlicher (Paulsen, Einleitung [3] S. 264) Theismus und Pantheismus, Transzendenz und Immanenz versöhnen zu können glaubt. Immanenz und Transzendenz seien nicht ausschließende Gegensätze, „um die [eigne] Ansicht noch mit diesen Begriffen zu bezeichnen." Der Theismus müsse die Immanenz, der Pantheismus die Transzendenz gelten lassen, gewissermaßen und *noch*. (Vgl. Art. *Spinozas Deus.*)

Nur die abgründigen Mystiker tappten sich ahnungsvoll über den Sprachgebrauch der Scholastiker hinaus. Bei dem skeptischen Mystiker Nikolaus Cusanus schon findet sich mehr als einmal die Transzendenz im modernen Sinne: was über menschliche Begriffe hinausgeht. Diesem faustischen Lehrer der docta ignorantia will es schier das Herz verbrennen, daß wir so gar nichts wissen können. Was unsere Intelligenz *transzendiert*, die den Widerspruch verstandesgemäß nicht überwinden kann, das möchten wir dennoch wissen: ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia amplecterer in docta ignorantia per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium (III, 12). Das Transzendente ist das Wissen von dem, wovon wir nichts wissen.

Zwischen dem Kusaner und Spinoza verschwindet das Begriffspaar allgemach aus dem Sprachgebrauche der philosophischen Schriftsteller. Leibniz nennt *transzendent* die mathematischen Operationen, die sich durch elementare Algorithmen, die sich ohne Infinitesimalrechnung nicht lösen lassen. Das gründliche philosophische Lexikon von Walch (1740) führt das Begriffspaar nicht besonders auf und erwähnt es nur, flüchtig und ungenau, als letzte unter den wichtigeren Einteilungen der causae.

Bevor ich den Bedeutungswandel darlege, den Kant an dem Begriffspaar vornahm, muß ich noch einmal auf die Synonyme *transiens* und *transcendens* zurückkommen, die bei den Scholastikern im Gebrauch waren, aber doch nicht ganz promiscue der Weiterbildung zu Gebote standen.

Transiens hatte zwar keine philosophische Vergangenheit, aber doch schon eine grammatikalische; und wir wissen, wie sehr sich seit jeher Grammatik und Logik durchkreuzten. Schon bei Priscianus, dem lateinischen Abschreiber einer berühmten Grammatik des Apollonios, findet sich das verbum *transitivum* und *intransitivum* als genaue Übersetzung griech. Kunstausdrücke (nach Lersch „Sprachphilosophie der Alten" II, 129): „Cum igitur flectas nomen in obliquos ca-

sus, verbum ei adiungi non potest *intransitivum*, id est ἀμεταβατον, hoc est in sua manens persona. Nam μεταβατικα dicuntur, id est *transitiva*, quae ab alia ad aliam *transeunt* personam, in quibus solent obliqui casus adiungi verbis.“ Ich finde nun die Bedeutung des Praefixes *trans* schon verschieden in *transire* und in *transcendere*. Wir haben genau den gleichen Unterschied, wo wir das Praefix mit *über* übersetzen. Bald bedeutet es ein räumliches *hinüber*, bald irgend eine Art von Sieg, von *darüber* hinaus gelangen, wie in: *über*steigen, *über*winden, und gar in dem Schlagworte *Über*mensch. In dem nüchternen *transire* steckt mehr die Bedeutung des räumlichen *hinüber*, in dem fast leidenschaftlichen *transcendere* eher schon die geistige Bedeutung des *darüber hinaus*.

Zu diesem anfangs kaum fühlbaren Unterschied der Prädikatworte *transiens* und *transcendens* kam nun ein viel stärkerer Unterschied in der Anwendung auf das Subjekt. War das Subjekt von *transiens* oder *transcendens* eine sinnfällige oder vermeintliche Wirklichkeit, ein natürlicher Vorgang, der als Ursache aufgefaßt wurde, so war der scholastische Gegensatz zwischen *transeunten* und *immanenten* Ursachen gegeben, für den wir eigentlich nur noch bei dem späten Spinoza — wie gesagt — ein für uns vorstellbares Beispiel besitzen. War das Subjekt ein Begriff oder ein Prinzip, kurz: eine Vorstellung des psychologischen Denkens, dann konnte bei Transzendenz leicht ein *darüber hinaus* mitgedacht werden und wir haben die *Transzendenz*, die Kant wieder belebt hat. Ich will nun zeigen, um wieviel näher uns die nüchterne, sprachrichtige Vorstellung Spinozas liegt als die verstiegene, sprachwidrige Vorstellung Kants.

Spinoza holte sich das Wort von den Scholastikern, die Scholastiker hatten den grammatikalischen Terminus der Griechen in einen logischen Terminus ihres Barbarenlatein übersetzt. Und jetzt darf ich sagen, daß der grammatikalische Sinn von *transire* und der philosophisch-logische im Grunde ein und derselbe war. Man muß nur wieder zwei räumliche Nebenbedeutungen von *trans* oder *über*, *hinüber* unterscheiden. Das Praefix kann auch ausdrücken, was wir genauer mit *vorüber* bezeichnen; wir haben da neugebildete Worte wie *Transit* und *transitorisch*. Was so *vorüber* geht, das geht vorwärts *hinüber*. Freilich, was *transitorisch* ist, das *ver*geht auch, aber nur schlechte Menschen werden es im Wesen der Sprache begründet finden, daß ein Vorwärtsgehen, ein progressus, ein *Fortschritt* immer ein *Vergehen* ist. Bei diesen Begriffen der lebendigen Sprache ist eine genaue Analyse fast unmöglich. Bei den Wortleichen *causa transiens* und *verbum transitivum* ist sie aber möglich, und wir sehen in der philosophisch-logischen und in der grammatikalischen Darstellung den völlig gleichen Versuch, etwas Unsagbares sprachlich auszudrücken. Wir wissen ja nicht, wie es kommt, daß die Bewegung einer Billardkugel auf die getroffene Kugel *übergeht* (transit); wir nennen oder

nannten aber die Beschreibung des Vorganges, die die Menschen immer für eine Erklärung halten, eine *Transienz.* Genau ebenso unerklärlich ist der Vorgang, den wir durch das transitive Verbum *stoßen* etwa ausdrücken. Wir haben gelernt, daß durch solche Verba überhaupt ein Zweck mitgedacht wird, von Hause aus natürlich ein menschlicher Zweck. Ein Mensch stößt, wenn er stoßen will. Eine Billardkugel, die stößt, ist schon anthropomorphisch gedacht. Der Gott, der nur von außen stieße, ist fast eine Übersetzung der causa non transiens von Spinoza. Schöner läßt sich die Vorstellung nicht formen, als mit den Worten des Spinozisten Goethe:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt."

Uns aber hilft nun die gleiche Vorstellung im Verbum *transitivum* und in der causa *transiens*, das Wort Spinozas goethisch unserer Weltanschauung anzupassen. Gott und Natur sind Eines nur; Gott ist überdies causa sui, der Natur gegenüber causa *immanens*, non vero *transiens.* Stünde da nicht überall das vermaledeite Wort causa, so könnten wir Gott mit dem intransitiven oder intranseunten Sein gleichsetzen und die Identität von Gott und Natur wäre einfach da. Ist aber Gott eine causa, auch der Natur, so muß ein anderes Verbum für ihn gesucht werden, das nicht transitiv oder transient oder transeunt ist und das doch den Begriff einer causa, einer immanenten, in sich faßt. Dieses geheimnisvolle Wort schwebt heute jedem sogleich auf der Zunge: das *Werden.* Das Werden ist immanent transitiv. Wenn wir das klingende Wort nur verstünden. Weil wir es aber zu verstehen glauben, besitzen wir im Spinozismus, wie wir ihn uns zurechtgelegt haben, die Transienz oder Transzendenz in dem guten scholastischen Sinne des *Hinüber.*

Im Sinne des *darüberhinaus* haben auch die Scholastiker das Adjektiv *transcendens* schon gebraucht: über die Erfahrung hinaus, metempirisch; sonst wäre die mystische Anwendung bei Cusanus kaum möglich gewesen, und es hängt wirklich nur von der Stimmung oder meinetwegen von der Weltanschauung des Philosophen ab, ob dieses Adjektiv *transzendent* einen verächtlichen oder einen verehrungsvollen Nebensinn mitenthält. Wie wir das fast gleichbedeutende Adjektiv *höher* bald respektvoll, bald ironich gebrauchen und beide Stimmungen sogar in unserem Worte *höherer Blödsinn* zu vereinigen wissen.

II.

Mir will es scheinen, als ob nach Überwindung der Scholastik das Aufkommen der exakten Erfahrungsphilosophie die *Transzendenz* diskreditiert hätte, und daß darum das Wort veraltete, bis es mitsamt dem abgeleiteten *transzendental* von Kant wieder eingeführt wurde. Auch *transcendentalis* gehörte schon zu dem Wortschatz der Scholastiker; es be-

deutete ungefähr die logische Beschäftigung mit den höchsten *Transzendenzien*: der Einheit, der Wahrheit usw. Ich glaube bestimmt, daß die Scholastiker, die ja in der Begriffsspaltung Virtuosen waren, bei der Bildung dieses Wortes sehr fein dachten, und nur einen formalen Schnitzer begingen. Ein Adjektiv vom Adjektiv ließ sich nicht bilden, nur vom Substantiv. Es hätte richtiger *transzendenzialisch* heißen müssen, wie *pestilenzialisch* von Pestilenz. Die Silbe mehr hätte das Wort freilich nicht anmutiger gemacht[1])

Kant, dem wir uns so langsam nähern, entnahm die Bezeichnungen *transzendent* und *transzendental* aber nicht unmittelbar dem scholastischen Sprachgebrauche, sondern der Terminologie Baumgartens, dessen Metaphysik er so lange zur Grundlage seiner eigenen Vorlesungen gewählt hatte. Baumgarten gebraucht *transzendental* im Sinne der Anwendung höchster Kategorien, übersetzt aber einmal *unum transcendentaliter* mit *wesentlich eins*, ein andermal veritas *transcendentalis* mit *notwendige* metaphysische Wahrheit. Als nun Kant über Baumgarten hinausgewachsen war und für den Grundgedanken seines Lebenswerks, für den Versuch, aller künftigen Philosophie eine unzerstörbare erkenntnistheoretische Basis zu geben, ein prägnantes Wort wünschte, da glaubte er es zu finden in dem ihm geläufig gewordenen *transzendental*, das die *wesentliche* und *notwendige* Wahrheit bedeuten sollte, die Lehre vom *a priori*, mit der Kant die Erkenntnistheorie Lokes, die Ablehnung aller angeborenen Ideen, in einer Hinsicht ebenso vertiefte, wie er sie in anderer Hinsicht trübte.

Ich werde zu zeigen versuchen, daß wir in moderner Sprache überall da *Erkenntnistheorie* und *erkenntnistheoretisch* sagen dürfen (oder *Erkenntniskritik* und *-kritisch*), wo Kant *Transzendentalphilosophie* und *transzendental* sagt; nur daß Kant (natürlich) immer seine eigene Erkenntnistheorie vor Augen hatte, ein Dogmatiker seines eigenen Glaubens war und darum trotz unvergleichlicher Kraft und unerhörter Architekturarbeit nicht dazu kam, eine voraussetzungslose, objektive Erkenntnistheorie zu schaffen.

Daß *Erkenntnistheorie transzendental* heißen kann, insofern sie eigentlich über Menschenkraft hinausgeht, das ist nicht schwer einzusehen. Erkenntnistheorie wäre etwa: das Wissen vom gewissen Wissen. (Schon Schelling hat sie ähnlich definiert.) Das Wissen müßte über sich selbst steigen können, um zu einer Erkenntnistheorie (*epistemology*, wie die Eng-

[1]) Aus Orient konnte orientalisch gebildet werden, weil *oriens* vorher zum Substantiv geworden war. Ich kann die Bemerkung nicht unterdrücken, daß deutsche Pedanterie, die *transiens* mit *transeunt* wiedergab (weil die Gewohnheit, namentlich des 17. Jahrhunderts, die Form der obliquen casus verlangte), konsequent hätte Oreunt sagen müssen, was die Götter verhütet haben. Übrigens wäre das Grundwort für *transcendentialis* nicht ein Singular *transcendentia* (etwa: *Transzendenz*) gewesen, sondern ein Plural des Neutrums, eben die Begriffe (Einheit, Wahrheit usw.), die noch über die Kategorien hinausgingen.

länder sagen, ohne sich etwas Besseres zu denken) zu gelangen. Die naiven Griechen stellten die Forderung einer Erkenntniskritik gar nicht auf, weil ihnen noch mehr als in der Naturwissenschaft in der Metaphysik der kritische Sinn für Verifizierung abging. Das christliche Mittelalter, das jede Erkenntnis von Gott hatte, konnte eine andere Erkenntnistheorie als die Theologie gar nicht brauchen. Erst die neueren Engländer seit Locke zermarterten das Gehirn an der furchtbaren Aufgabe, gewissermaßen das tätige Gehirn zu vivisezieren, über die Reflexion zu reflektieren, die Psychologie des Denkens zu ergründen. Der uralte Satz, es sei nichts im Verstande, was nicht vorher in den Sinnen gewesen sei, muß an der Möglichkeit einer Erkenntniskritik verzweifeln lassen; denn das Entstehen unseres Denkens kann unmöglich vorher in den Sinnen gewesen sein. Doch schon Leibniz hatte auf den alten Satz den Trumpf gesetzt: nisi intellectus ipse; und nun spielte Kant diesen Trumpf gegen die Engländer aus: die primären Eigenschaften, die synthetischen Urteile a priori, die Bedingungen Zeit und Raum sind im Verstande *vor* aller Erfahrung; auf diese wesentliche und notwendige Wahrheit lasse sich die einzig wahre Erkenntnistheorie aufbauen, die *transzendental* ist, weil sie *vor* aller Erfahrung da ist, nicht *transzendent*, nicht gegen die Erfahrung. Alle starken neueren Philosophen waren ja darin einig, daß sie innerhalb der Welt der Erscheinungen konsequente Materialisten waren (Descartes, Kant, Schopenhauer), daß sie nur über die Erscheinungswelt hinaus Fragen stellen konnten, entscheidende Fragen, die der Materialismus oder die Erfahrungsphilosophie nicht beantworten, ja nicht einmal begreifen konnte.

Was man jetzt in Deutschland *Erkenntnistheorie* nennt, schlecht genug, das ist keine Lehre, sondern eben erst eine Aufgabe. Ich glaube durch die Formulierung *Kritik der Sprache* die Aufgabe einer Erkenntnistheorie bestimmter gestellt zu haben. Negativ wenigstens bestimmter gezeigt zu haben, wie das Denken, weil es Sprache ist, untersucht werden kann. Die nächsten Nachfolger Kants, gegen die Kant selbst wie hellseherisch sich oft gewandt hat, mißachteten die Aufgabe einer Erkenntnistheorie, trotzdem Fichtes Wissenschaftslehre ursprünglich gar nichts anderes sein wollte. Hegel, der Dialektiker, mußte vollends die Erkenntnistheorie für ein subalternes Geschäft halten; er sagt einmal (Enzyklp.[2] § 10) direkt gegen Kant: „Dieser Gedanke hat so plausibel geschienen, daß er die größte Bewunderung und Zustimmung erweckt und das Erkennen aus seinem Interesse für die Gegenstände . . . auf sich selbst zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, daß wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurteilen lassen, als durch das Vornehmen der eigentümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber das Erkennen kann nicht anders als *erkennend*

untersucht werden, bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt, dasselbe untersuchen, nichts anderes als Erkennen. Erkennen wollen aber ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage." Hegel, der den naiven Wortaberglauben der Griechen mit der Begriffsspalterei der Scholastiker zu verblüffender Meisterschaft vereinigte, hatte keinen Sinn für die Bescheidenheit des Nichtwissens eines Sokrates oder eines Kant, keinen Sinn für den tragischen Lebensernst, der die aufreibende Zergrübelung eines Kopfes, des stärksten unter allen, bis ans Ende verpflichtet, das Abc der Philosophie zu lernen und zu lehren, weil das Abc vorausgehen soll und muß. Es ist tragisch, daß der erstaunliche Kant mit der bewußten Kraft, alles Wißbare zwingen zu können, sein unersetzliches Leben der Vorfrage aufopferte: was und wie können wir wissen. Der glückliche Hegel, er wußte alles, ohne Frage, ohne Vorfrage.

Kants Bescheidung auf das Abc der Metaphysik war aber im Geiste und in der Kraft nicht mehr und nicht weniger als der erste bewußte Aufschwung zur Aufgabe einer Erkenntnistheorie, die er, bald unsicher bald selbstbewußt, schon selbst *Transzendentalphilosophie* nannte, wodurch dann für viele Jahre bei Weisen wie bei Narren Transzendentalphilosophie zum Modewort wurde.

Ich habe schon oben gestreift, daß mir auch das gegenwärtige Modewort *Erkenntnistheorie* nicht einleuchtet. Wir haben die Theorie ja noch nicht. Man hat einmal die Bezeichnung *Logologie* dafür versucht und wir werden dem Ausdruck bei Novalis begegnen. Aber Logologie ist als Lehre vom Logos in der christlichen Theologie schon genug heruntergekommen; auch ließe sich eine deutsche Übersetzung kaum herstellen, ohne den Spott herauszufordern.

III.

Es ist bekannt, daß Kant selbst im Gebrauche dieser beiden termini technici („Handwerksbezeichnungen") *transzendent* und *transzendental* nicht konsequent war; „weitherzig" nennen feste Kantianer offiziös diese kleine Konfusion. Für Kants Unsicherheit oder Gleichgültigkeit in diesem Sprachgebrauche finde ich kein besseres Beispiel als eine Stelle der Prolegomena (S. 129), die genau heißt: „wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe (transsc. Ideen) gegeben sind". Die Ausgabe der Berliner Akademie (IV, 330) setzt dafür in die Klammer „transscendentale Ideen", ohne daß der kritische Apparat eine Erklärung gäbe.

Daß *transzendental* und *transzendent* nicht einerlei seien, hat Kant in der Kritik der reinen Vernunft wie in den Prolegomena energisch genug ausgesprochen. „Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, *immanente*, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, *transzendente* Grundsätze nennen. Ich verstehe aber unter diesen nicht den *transzenden*-

talen Gebrauch oder Mißbrauch der Kategorien." Die Stellen, die sich diesem selbstgewählten Sprachgebrauche nicht fügen, sind öfter gesammelt worden. Ich aber will für meine Zwecke besonders darauf hinweisen, daß Kant selbst da, wo er seine Termini verdeutschen und verdeutlichen möchte, die beiden Begriffe (amicus Plato usw.) verwechselt. In der Kritik der reinen Vernunft übersetzt er *transzendent* mit *überfliegend* (*immanent* an derselben Stelle, S. 671, kühn und schön mit *einheimisch*); dem widerspricht es noch nicht, wenn er (S. 314) *transzendental* mit *außerordentlich* erklärt; denn in *überfliegend* liegt ein gewisser Tadel, in *außerordentlich* ein gewisses Lob und Kant gebraucht ja den Terminus *Transzendenz*, um für die Metaphysik abzulehnen, was er durch den Ausdruck *transzendental* in der Erkenntnistheorie gut heißt. Die Übersetzung *überschwenglich* für transzendent (Kr. d. pr. V. S. 60) kommt für die Persönlichkeit Kants der Bedeutung von *überfliegend* sehr nahe.

Aber gerade in seiner Kr. d. pr. V., wo der skeptische Saulus zum gläubigen Paulus wurde, weil Kant aus der Negation in die Position strebte, weil Kant da über sein *erkenntnistheoretisches* Lebenswerk hinaus wollte, gerade in seiner verhängnisvollen Kr. d. pr. V. wird *transzendental* ganz und gar zu *außerordentlich*. Das *Transzendente* hatte im Gegensatze gestanden zum *Immanenten*, das *Transzendentale* zum *Empirischen*. In logischem Gegensatz. Nun aber auf einmal verwandelt der kategorische Imperativ das ganze Bild. Der *transzendente* (überschwengliche) Gebrauch der reinen Vernunft wird das einzige Verwahrungsmittel gegen Verirrungen (schon Proleg. S. 127, wo er offenbar *transzendental* sagen will); die *transzendente* Erkenntnis, die in der reinen Vernunft trüglich, dialektisch ist, wird in der praktischen Vernunft plötzlich *immanent*, d. h. sie kann zum Grundsatz unseres Handelns werden. Man denke, um aus diesen Abstrusitäten ins Leben zurückzuflüchten, einmal daran, daß die transzendente Vorstellung, der Papst sei der Statthalter Gottes auf Erden, immanent werden und die Handlungen von Millionen Menschen beeinflussen kann. Hier hätte Kant nicht geschwankt, hätte die Vorstellung von einem Statthalter Gottes *tadelnd* transzendent genannt. Aber sein eigenes höchstes Sittengesetz, das er a priori in der Tiefe seines Gemütes vorfand, das war — wenn man ihn beim Worte nahm — zugleich transzendent und immanent und empirisch und transzendental: überschwenglich und einheimisch und erfahrungsgemäß und apriorisch.

Die gelegentlichen Verwechslungen der beiden Termini sind aber ein kleiner Schaden gegenüber dem Unheil: daß Kant ausgegangen ist, die neue kritische Methode zu schaffen, die Unterlage „zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", daß er diese erkenntnistheoretische Aufgabe, die er die Transzendentalphilosophie nannte, mit unerhörtem Scharfblick vor sich sah, auf dem Wege

jedoch in Dogmatismus abirrte, den bescheiden menschlichen Psychologismus der Engländer zu überbieten glaubte, das Dogma von den Erkenntnissen *a priori* aufstellte und nun dieses sein Dogma mit der *Transzendentalphilosophie* identifizierte. Er nannte also *transzendental* bald sein Unvergängliches, die Aufgabe einer objektiven Erkenntnistheorie, bald sein Vergängliches: das von ihm aufgestellte System der Erkenntnisse a priori, seine ganz vergängliche Kategorientafel. Diese Unsicherheit im Gebrauche eines von ihm, wenn nicht neu geschaffenen, doch neu definierten oder erklärten Begriffes, würde uns deutlicher werden, wenn wir den Terminus wieder neu in unsere Sprache übersetzen könnten.

IV.

Wollen wir Kants Terminus *transzendental* durch ein uns geläufigeres Wort ersetzen, so bietet sich uns, wie gesagt, *erkenntnistheoretisch* an, für *Transzendentalphilosophie Erkenntnistheorie.* Dies finde ich durchgehends dort, wo Kant die ungeheuere Arbeit hinter sich hatte und freier, auch sprachlich freier, in großen Zügen die Grundlinien zog, in den Prolegomenen. Ich will einige Stellen hersetzen und bitte den Leser, jedesmal für Transzendentalphilosophie *Erkenntnistheorie*, für transcendental *erkenntnistheoretisch* zu lesen. (Oder *Erkenntniskritik*, *erkenntniskritisch.*) Die Vertretungsmöglichkeit wird vielleicht überraschen.

„Man kann sagen, daß die ganze Transzendentalphilosophie, die vor aller Metaphysik notwendig vorhergeht, selbst nichts anders, als bloß die vollständige Auflösung der hier vorgelegten Frage (wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich?) sei, nur in systematischer Ordnung und Ausführlichkeit, und man habe also bis jetzt keine Transzendentalphilosophie“ (S. 46).

„Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Teil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes, das *absolute Ganze aller möglichen Erfahrung* ist aber selbst keine Erfahrung, und dennoch ein notwendiges Problem vor die Vernunft, zu dessen bloßer Vorstellung sie ganz anderer Begriffe nötig hat, als jener reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur *immanent* [wir würden das weniger schön als durch *einheimisch*, durch *erfahrungswissenschaftlich* wiedergeben] ist, d. i. auf Erfahrung geht, soweit sie gegeben werden kann, indessen daß Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit, d. i. die kollektive Einheit der ganzen möglichen Erfahrung und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehen, und *transzendent* werden“ (S. 126).

Ähnlich S. 128.

„Das sind nun die *transzendentalen* Ideen, welche, sie mögen nun nach dem wahren, aber verborgenen Zwecke der Naturbestimmung unserer Vernunft, nicht auf überschwengliche Begriffe, sondern bloß auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt sein, dennoch durch einen unvermeidlichen Schein dem Verstande einen *transzendenten* Gebrauch ablocken [für Kant ist

Transzendenz eine Art Instinkt], der, obzwar betrüglich, dennoch durch keinen Vorsatz innerhalb den Grenzen der Erfahrung zu bleiben, sondern nur durch wissenschaftliche Belehrung und mit Mühe in Schranken gebracht werden kann" (S. 134).

Aber auch schon in der fast zyklopischen Einleitung zur Kr. d. r. V. kommt deutlich der Gedanke der Erkenntnistheorie zu Worte. „Die Transzendentalphilosophie ist die Idee einer Wissenschaft, wozu die Kr. d. r. V. den ganzen Plan *architektonisch,* d. i. aus Prinzipien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen. Sie ist das System aller Prinzipien der reinen Vernunft. Daß diese Kritik nicht schon selbst Transzendentalphilosophie heißt, beruht lediglich darauf, daß sie, um ein vollständiges System zu sein, auch eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntnis a priori enthalten müßte" (1787, S. 27). Und kurz vorher: „Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental,* die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde *Transzendentalphilosophie* heißen" (S. 25).

In seinem leidenschaftlichen Herzenswunsche, den Skeptizismus Humes durch positive Einsicht zu überwinden, in seiner tiefsinnigen Ahnung, daß der englische Psychologismus nicht das letzte Wort behalten könne, hat Kant sich während der Arbeit die eigene Aufgabe verrückt und das Fundament seiner Architektur untergraben. Er stand noch mit seiner lateinischen Dissertation (1770) auf dem Boden des Psychologismus; diesen wollte er duch transzendentale, erkenntniskritische Methode überwinden, aber immer wieder *vor* der Metaphysik Halt machen; nur eine philosophische Propädeutik geben. Er kehrt aber oft zum Psychologismus zurück, versteigt sich ebenso oft zu Metaphysik, ohne zu bemerken, daß er diese Wege nicht mehr *transzendental* (in seinem Sinne) nennen dürfte. Man könnte sagen: was dem Empirischen entgegengesetzt war, das war für Kant im übeln Sinne *transzendent*, im guten Sinne *transzendental.* Dann wurde ihm aber das Transzendentale wieder zum *Metempirischen,* zum *Metaphysischen.* Statt voraussetzungsloser *Erkenntnistheorie* schob sich ihm immer wieder eine Voraussetzung, ein Dogma dazwischen: seine eigenste Lehre von den Erkenntnissen a priori. Es fiel ihm nicht ein, die Frage über dem Portal, *wie* synthetische Erkenntnisse a priori möglich seien, durch die Frage zu ersetzen, *ob* sie möglich seien, und diese umfassendere Frage mit nein zu beantworten. Erkenntnistheoretisch, transzendental ist nur die *Frage.* Man kann auch sagen: die Methode. Kant aber nennt auch seine dogmatische *Antwort* transzendental, die Frage selbst wird so *transzendent*; *transzendental* im dogmatischen Sinne heißen nun unentwirrbar: das Erkenntnisvermö-

gen und dessen Funktionen, Anschauungen, Begriffe, Urteile, Beweise, die Wahrheit und der Schein, die Gegenstände und ihre Prädikate, die ganze Vernunftkritik und ihre einzelnen Abschnitte. *Transzendental* ist die reine Vernunft, als welche sich nur auf Begriffe a priori bezieht. *Transzendental* heißt endlich auch Kants Idealismus. Und weil in dieser ganzen aufwühlenden Denkarbeit die Aufgabe einer Erkenntnistheorie für jede künftige Metaphysik dennoch groß festgehalten wird, darum schwankt der Begriff *transzendental* hin und her und ist schwer zu treffen.

Auch die Autorität eines Kant darf uns nicht zwingen, an die Klarheit und Deutlichkeit eines Wortes deshalb zu glauben, weil es mit gleichen Lettern gedruckt sich überall findet. Man vergesse auch nicht, daß Kant, ein Riese der Denkarbeit, aber ungleich in seiner Sprachkraft, den Doppelkampf auf sich genommen hatte, abgründig neue Gedanken in einer Sprache darstellen zu wollen, die in seiner Jugendzeit (alle Schriftsteller bilden sich ihr Stilwerkzeug in der Jugend) eben erst für die dichterischen und philosophischen Philistrositäten eines Gottsched und Wolf bildsam gemacht worden war. Kant ist niemals darum dunkel, weil er dunkel sein will. Was einem Feldherrn zum Vorwurfe und zur Vernichtung werden müßte: seine Schlachten mit Waffen schlagen zu wollen, die noch nicht erfunden sind, — das kann einem Denkerhelden leicht passieren. Die deutsche Sprache, die Kant vor 1750 wissenschaftlich brauchen lernte, war schülerhaft und arm im Verhältnis zu dem Französisch Voltaires, zu dem Englisch Humes; sie war das Stammeln eines Kindes im Verhältnis zu den neuen Gedanken und Ausblicken Kants. Wie das möglich sei, wenn Sprechen und Denken identisch sind? Man schaffe sich ein Ohr an dafür, wie in der „Kritik d. reinen Vernunft" ein außerordentlicher, überschwänglicher Geist mit der Sprache nach Worten ringt, den gesuchten Gedanken, das gesuchte Bild bald verliert, bald siegreich findet; und man wird just da keinen Unterschied mehr finden zwischen Denken und Sprechen. Für die Vorstellung *transzendental* hat Kant das Bild, das Wort nicht gefunden. Und Herder schien im Rechte, da er sich in seiner boshaften „Metakritik" über das Transzendieren der Transzendenz (I. 67), über das Trans-transzendieren (II. 322), über die „transzendenten Wortnebel" lustig machte.

V.

Der wirre Gebrauch hat das Schlagwort *transzendental* nicht gehindert, ein Modewort zu werden. Im Gegenteil. Als Proben für die Art, wie die Zeitgenossen das Wort fast unverstanden mißbrauchten, will ich einige Stellen aus den Schriften zweier Männer anführen, die ich übrigens beide liebe und die miteinander durch eine Zeitströmung zusammenhängen, welche wieder mit einem wirren Schlagwort die deutsche Romantik genannt zu werden pflegt. Die beiden Männer, die ich im Sinne habe,

sind: Hamann, der Ältervater der Romantik, und Novalis, ihr seelenvollster Dichtergeist.

Hamann, welcher mit Kant persönlich verkehren durfte und der Transzendentalphilosophie — ich scheue mich nicht es zu sagen — ohne genaues Verständnis und doch überlegen gegenüberstand, der für die Vernunftkritik wie ein Journalist Reklame machte und dann wieder die schlagendsten Einwürfe gegen sie zuerst aussprach, Hamann weidet sich ordentlich an den Klängen: *transzendent* und *transzendental.* In seiner „Metakritik über den Purismum d. r. V." sagt er: Die zweite Reinigung der Philosophie (die erste wäre die Befreiung von der Tradition gewesen), sei noch *transzendenter,* und laufe auf nichts weniger als eine Unabhängigkeit von der Erfahrung und ihrer alltäglichen Induktion hinaus. Und Hamann, der in diesem kleinen Schriftchen zum erstenmale Sprachkritik übt, an Kant, macht sich schon über den Namen Metaphysik, „dem dieser Erbschade und Aussatz der Zweideutigkeit anhängt" lustig, hört die Ähnlichkeit von *μετα* und *trans* schon heraus; „ihre Terminologie verhält sich zu jeder andern Kunst-, Waid-, Berg- und Schulsprache, wie das Quecksilber zu den übrigen Metallen." In dem schwer zugänglichen Aufsatze „Golgatha und Scheblimini" nennt er die Gedanken der ungläubigen Philosophen „transzendentale Grillen" (1784). Schon in den „Fragmenten einer apokryphischen Sibylle" (1779) sagt er freilich (VI, S. 8): „Der einzige Gott, Schöpfer und Vater des Ganzen war so unterscheidend in dem Jupiter Optimus Maximus ausgezeichnet, daß alles *transzendentale* Geschwätz der gesetzlichen Vernunft auf nichts mehr hinausläuft, als eine Zusammensetzung und Anwendung dieser höchsten, allgemeinsten Gattungsideen positiver Qualität und Quantität." (Man achte darauf, wie hier *transzendental* noch im Sinne von Wolf und Baumgarten gebraucht wird.) Aber in den „Zwei Scherflein zur neuesten deutschen Literatur" (1780, also ebenfalls vor Erscheinen der Vernunfkritik) sagt er schon ganz kantisch: „Dieses verscheuchte Taubenerkenntnis (der Theopneustie) ist wenigstens nicht wunderlicher, *transzendentaler* und unbegreiflicher als der dunkle Schulglaube" (S. 41). In seiner Anzeige der Vernunftkritik (1781) sagt er: Unter dem neuen Namen der *Transzendentalphilosophie* verwandle sich die verjährte Metaphysik aus einem zweitausendjährigen Kampfplatz endloser Streitigkeiten auf einmal in ein systematisch geordnetes Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft.[1])

Ob *transzendental* bei Hamann im Sinne Kants gemeint sei, oder ob es eine Anspielung auf Kant sei oder nur eine vage Assoziation, das läßt

[1]) Ich kann es mir nicht versagen zu notieren, daß Hamann in dieser Rezension, ohne das Ziel des Angriffs zu nennen, von einem dogmatischen Despotismus spricht, „der durch *ὑστερα πρωτερα* oder, wenn ich mir einen oberdeutschen Zynismus erlauben darf, *ärschlings* zu Werke geht." Goethe hatte das kecke Wort, fast 60 Jahre vor der Benützung am Ende des „Faust", schon im „Pater Brey" zu brauchen gewagt.

sich bei der eigenen Psychologie von Hamanns „Wurststil" kaum ausmachen, außer in den Fällen, wo Kant ausdrücklich zitiert wird. Ich will aber noch einige Stellen sammeln, die das Spielen fast mit dem bloßen Wortklang zu belegen scheinen.

1780 (VI, 5): „Vielen entsteht das außer- und übersinnliche oder *transzendentale* Licht der Vernunft ... und ihrer Fackelträgerin, der eigentlichen Wissenschaft." (Auch hier, wie der Zusammenhang ergibt, ist der Terminus im alten, scholastischen Sinne gemeint; man merkt, daß Hamann das Wort schon vor seiner Wiederbelebung durch Kant gern hatte; und wahrscheinlich hat er die frühere Bedeutung mit in die neue Zeit hinübergenommen.)

1784 (VII, 51): „Nein, die ganze Mythologie der hebräischen Haushaltung war nichts als ein Typus einer *transzendenteren* (ein Komparativ, bei dem sich Kant schwerlich etwas hätte denken können) Geschichte, der Horoskop eines himmlischen Helden."

(VII, 109): „Die Erfüllung neuer, künftiger, außerordentlicher und *transzendenter* Offenbarungen."

Wer sich von diesem Hamannschen Sprachgebrauch, der die Wolfsche und die Kantische Wortbedeutung ohne Unterscheidung durcheinanderwirrt, der einen Komparativ bildet (ebenso gut könnte man von *höher*, wie *transzendental*, zum Kummer Kants, doch auch übersetzt worden ist, einen Komparativ der *Höherere* bilden), nicht darüber belehren läßt, daß Hamann sich vom Wortklange berauschen ließ und das Wort nicht als terminus technicus empfand, der mag sich vielleicht von der Kleinigkeit überzeugen lassen, daß Hamann das Wort einmal (VII, 28) noch verschönerte und von dem „*transzendentellen* Verstand" des römisch- und metaphysisch-katholischen Despotismus redete.

Bevor ich noch einen ähnlichen Sprachgebrauch bei Novalis belege, müßte ich eigentlich die behauptete Verbindung zwischen Hamann und Novalis aufzeigen. Das hat aber die Literaturgeschichte längst getan. Der Haß gegen Vernunft und Aufklärung, der zumeist durch Hamann und seinen Privatschüler Herder (der damals auch der Schüler des annoch skeptischen Kant war) im Sturm und Drang der 70er Jahre lebendig, ja tumultuarisch geworden war, scheint zwar zwanzig Jahre später in der Frühromantik einem neuen Rationalismus, einer Vergottung der Vernunft, einer Göttin der Vernunft, Platz zu machen; aber nur die Schlagworte haben gewechselt, der Gegensatz gegen die klassische Objektivität, die Vergottung des Ich, die Vertiefung in die eigene Persönlichkeit ist im Sturm und Drang ebenso zu finden, wie in der Romantik. Nur daß der Sturm und Drang das Wort noch nicht hatte, mit dem die Frühromantik sich's wohl sein ließ: *transzendentaler Idealismus*. Kant hatte das Wort geprägt und da ganz besonders deutlich den *erkenntnistheoretischen* Idealismus verstanden gegenüber dem materialen oder dogmatischen Idealismus Berkeleys. Aber dieser schwer

zu fassende erkenntnistheoretische Idealismus Kants, der jenseits noch ein Ding-an-sich glaubte, ohne es wahrzunehmen, sagte den Frühromantikern nicht so zu, wie der unklarere, egoistischere und poetischere transzendentale Idealismus ihres Fichte, wie die Lehre, die die Welt oder das Nicht-Ich aus dem Ich hervorgehen ließ, und die darum schon früh *Autotheismus* zubenannt worden ist. Das war was für Friedrich Schlegel. Daraus konnte die Weltanschauung der selbstherrlichen Persönlichkeit und überdies eine ganz neue Poesie herausgesponnen werden: die Poesie der Poesie, die *Transzendentalpoesie*. „Goethes rein poetische Poesie ist die vollständigste Poesie der Poesie" (Athenäum Nr. 247). Die Divina Comoedia Dantes ist das einzige System der *transzendentalen Poesie*. Fast ungern räume ich ein, daß Friedrich Schlegel sich bei dieser Verquickung inkohärenter Begriffe etwas Bestimmtes gedacht hat, etwas, was weitreichende Folgen hatte. Für ihn war *transzendental* noch ungefähr soviel wie *erkenntnistheoretisch*, etwa: bewußte Erkenntnis. Die von der Zukunft geforderte *Transzendentalpoesie* war also gar nichts anderes als bewußte Poesie; und da das Abstraktum Poesie nicht bewußt sein kann, so hätte die Forderung richtiger gelautet: der Dichter muß bewußter arbeiten, als solche Leute wie Homer es getan haben. Weil Goethe im Wilhelm Meister lächelnd und bewußt über seinen Helden und ihren Schicksalen steht, darum wird dieser Roman zu den drei großen Tendenzen des Jahrhunderts gerechnet, neben der französischen Revolution und Fichtes Wissenschaftslehre. Transzendentalphilosophie, bewußte Dichterarbeit, romantische Ironie sind nur andere Bezeichnungen für dieselbe Sache. Und es ist vielleicht eine romantische Ironie der Literaturgeschichte, daß die poetischen Unehrlichkeiten Heines, sein bewußtes Fallen aus der Rolle und aus der Stimmung, dieser Gipfel der romantischen Ironie, über Friedrich Schlegels Theorien hinweg am letzten Ende aller Enden zurückzuführen ist auf die tragische Lebensarbeit eines Kant, der Erkenntnistheorie suchte und den transzendentalen Idealismus fand.

Wenn ich nun bei Friedrich Schlegel noch einen guten Zusammenhang zwischen Transzendentalphilosophie und Transzendentalpoesie zugestehen mußte, so geht das beim Sprachgebrauche des Novalis wirklich nicht mehr an. Hie und da schimmert noch die Bedeutung *bewußt* hindurch; aber dann klingt nur noch, wie bei Hamann, die unverstandene Lautfolge *transzendental*.

„Poesie ist die große Kunst der Konstruktion der *transzendentalen* Gesundheit. Der Poet ist also der *transzendentale* Arzt" (Ausg. v. Minor, III. 177). Weil Novalis *also* sagt, darum soll der Satz logisch sein.

Unmittelbar vorher: „Der Künstler ist durchaus *transzendental*."

Darauf (178): „Die *transzendentale* Poesie ist aus Philosophie und Poesie gemischt. Im Grunde befaßt sie alle *transzendentalen* Funktionen und ent-

hält in der Tat das *Transzendentale* überhaupt. Der *transzendentale* Dichter ist der *transzendentale* Mensch überhaupt."

„Von der Bearbeitung der *transzendentalen* Poesie läßt sich eine Tropik erwarten (Hamann und Herder hatten ähnlich von einer neuen Mythologie gesprochen) — die die Gesetze der symbolischen Konstruktion der *transzendentalen* Welt begreift."

Ferner (342): „*Transzendentale Poetik*, praktische Poetik . . . die *transzendentale Poetik* handelt vom Geiste, ehe er Geist wird . . . in der *transzendentalen* Poetik gibt es nur Ein gemeines, rohes Individuum. In der praktischen Poetik ist von gebildeten Individuen oder Einem unendlich gebildeten Individuum die Rede."

Ganz konfus wird hier der Sprachgebrauch, weil der magische Novalis in unmittelbarem Zusammenhang (für Physik und Poetik) erst die Verbindung von *transzendentaler* und *praktischer* Physik und Poetik die höhere Physik und Poetik nennt. Bei diesen Zitaten ist freilich nicht zu vergessen, daß wir es mit der verschütteten Gewürzbüchse eines ungeordneten Zettelkastens zu tun haben, den Novalis nicht für die Öffentlichkeit bestimmt hatte, niemals so herausgegeben hätte.

Nicht nur das überfliegende und springende Denken eines Hamann, nicht nur das poetisierende Jagen eines Novalis ist durch den wirren Gebrauch des Modewortes *transzendental* charakterisiert. Ich finde sogar einmal eine solche Verwirrung bei dem besten Stilisten unter den deutschen Philosophen, bei Schopenhauer. Er hat den Kantischen Sprachgebrauch klarer auseinandergesetzt, als irgendjemand vor ihm, er hat sogar schon darauf hingewiesen, daß es zu Widersprüchen führen könne, „*transzendente* Fragen in der für *immanente* Erkenntnis geschaffenen Sprache zu beantworten"; aber Schopenhauer, der wortabergläubische Splitter in den Augen seiner berühmteren Zeitgenossen besser sah, als kleine wortabergläubische Balken in seinen eigenen, hat seine Lehre einmal (Parerg. I, 141) einen *immanenten Dogmatismus* genannt: „man könnte mein System bezeichnen als immanenten Dogmatismus; denn seine Lehrsätze sind zwar dogmatisch, gehen jedoch nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus." Der alte, von Kant umgestoßene Dogmatismus sei *transzendent*. Da Schopenhauer aber kantisch sein will und es in dieser Beziehung auch ist, da Kant seine Lehre transzendentalen Idealismus genannt hat, so mußte *immanenter Dogmatismus* ungefähr dasselbe sagen, wie *transzendentaler Idealismus*. Transzendental fällt mit immanent zusammen. Ich meine aber, auch Schopenhauer hat da „transzendente Fragen in der für immanente Erkenntnis geschaffenen Sprache beantworten" wollen; und wiederhole: Sprache ist von Hause aus materialistisch.

Auch die Stelle, an der die eben benützten sprachkritischen Worte stehen (Par. II, 295), ist für die Ge-

schichte des Wortpaares *immanent* und *transzendent* nicht uninteressant. Es ist eine „kleine dialogische Schlußbelustigung“ über das Thema: Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod. Ich müsste gestehen, kein einziges dieser Worte (Unzerstörbarkeit — wahr — Wesen — Tod) klar begreifen oder gar empirisch fassen zu können. Schopenhauer findet Antworten: „Nach meinem Tode bin ich . . . Alles und Nichts. — Unsterblichkeit kann eine Unzerstörbarkeit ohne Fortdauer genannt werden.“ Er gibt für das Begriffspaar die kantische Erklärung, mit einem kleinen Zusatz von Schopenhauer, und entschuldigt den Widerspruch, indem er den sprachkritischen Satz ein wenig verändert und arg verschlechtert: „Aber so geht es, wenn das *Transzendente* in die *immanente* Erkenntnis gebracht werden soll; dieser geschieht dabei eine Art Gewalt, indem sie mißbraucht wird zu dem, wozu sie nicht geboren ist.“ Es sollte nicht *Erkenntnis* heißen, sondern *Sprache*.

U.

Uhrengleichnis. — Ich habe an einer früheren Stelle auf einen besonderen Artikel *Uhrengleichnis* verwiesen, dann aber den Gegenstand schon unter dem Schlagworte *Okkasionalismus* behandelt. So will ich denn aus der kleinen Not eine kleine Tugend machen und, anstatt wiederum zurück zu verweisen, die Gelegenheit benützen und auf einen Vorwurf antworten. Ich hätte Dubois-Reymond überall hart behandelt und doch hätte Dubois in seinem vielgenannten Vortrage „Über die Grenzen des Naturerkennens“ (S. 41) schon die Ansicht ausgesprochen, daß es für die Übereinstimmung der beiden Uhren außer den drei Leibnizschen Erklärungen noch eine vierte gäbe: Leib und Seele sind durch das Werk und das Zifferblatt Einer Uhr bildlich darzustellen. Diese hübsche Umkehrung des Uhrengleichnisses ist aber nicht von Dubois erfunden, sondern von dem viel geistreicheren und tiefsinnigeren Fechner, wie Dubois selbst in einer Anmerkung anerkennt.

Ich möchte jetzt zu bedenken geben, daß auch das Bild von Werk und Zifferblatt Einer Uhr für Seele und Leib nicht genau stimmt. Die Bewegung des Zeigers auf dem Zifferblatte entspricht dem Gange des Räderwerks mathematisch genau, weil diese Bewegung einfach nur eine Funktion der Maschine ist; Leib und Seele aber gehen niemals ganz gleich. Und daß man Leib und Seele in mancher Beziehung überhaupt nicht miteinander vergleichen kann, kommt daher, daß sie eigentlich wie zwei Uhren sind, denen zwei verschiedene Zeitsysteme zugrunde liegen.

Universalsprache. — Vor einigen Jahren drohte, wie ich zu wissen glaube, den Kindern eines deutschen

Bundesstaates eine ernste Gefahr; ein hochmögender Herr in diesem Staate hatte den Entschluß gefaßt oder fassen müssen, das sogenannte *Esperanto*, das sich mit kluger Bescheidenheit nur eine internationale Hilfssprache nennt, zu einem Gegenstande des obligatorischen Unterrichts zu machen. Von Frankreich, wo man fremde Sprachen nur ungern lernt, wo aber der Sinn für Utopien und für Zentralisation zuhause ist, war die Agitation ausgegangen; Gelehrte von gutem Namen waren in Frankreich und Deutschland für das embryonische Monstrum Esperanto eingetreten, dann wieder für ein neues und verbessertes Esperanto. Mit der ganzen Wucht ihres Wissens mußten Brugmann und Leskien gegen die Versuche auftreten, die Spottgeburt des Esperanto für ein lebensfähiges Wesen auszugeben; Brugmann hat die neue Weltsprache mehr vom Standpunkte der Sprachphilosophie kritisiert, Leskien mehr vom Standpunkte der Phonetik; die Ergebnisse beider Forscher waren vernichtend für das Esperanto und für die Esperantisten.

Auf einem andern Wege bin ich zu einer scharfen Ablehnung dieser Bestrebungen gelangt, als sie sich anschickten, ein neues Verbrechen an den armen Schulkindern zu begehen (vgl. mein Büchlein „Die Sprache" S. 31ff). Ich ging davon aus, daß 1. eine Idealsprache, eine philosophische Sprache bei dem Stande unserer Naturwissenschaften heute ebenso unmöglich ist, wie sie es im siebzehnten Jahrhunderte war, weil ein logisch geordneter Weltkatalog, auf welchem die Idealsprache beruhen müßte, immer noch nicht hergestellt ist, und weil ein solcher Weltkatalog überhaupt nicht herzustellen ist, sintemal der Weltschöpfer kein Registrator gewesen ist; daß 2. jede künstliche Sprache dem Schicksal verfallen ist, überhaupt keine Sprache zu sein, sondern höchstens die Übersetzung wirklicher Sprachen in eine zum Spiele erfundene Scheinsprache, die weder dem Dichter noch dem Gelehrten genügen könnte. Ich wies ferner darauf hin, daß ein irgendwie zureichendes Wörterbuch des Esperanto nicht vorhanden, daß ein internationales Wörterbuch des Esperanto überhaupt nicht möglich ist. So wenig es eine Normalgrammatik für alle Sprachen gibt, so wenig gibt es ein Normalwörterbuch der Begriffe aller Sprachen; selbst die Grammatiken und die Wörterbücher der Kultursprachen, deren Völker noch recht ähnliche Seelensituationen haben, weisen tiefgehende innere Unterschiede auf.

Ich möchte hier die kindlichen Versuche, künstliche Sprachen aus dem Rockärmel zu schütteln, nicht noch ausführlicher kritisieren; das Esperanto wird dem verblichenen Volapük bald nachfolgen, aber neue Weltsprachen werden immer wieder erfunden werden, so lange man die Idee selbst nicht als eine unausführbare Utopie erkannt haben wird. Darum möchte ich an dieser Stelle Kritik üben an dem größten Plane, der für eine philosophische Weltsprache jemals gefaßt worden ist,

an der *lingua characterica universalis* von Leibniz, einem Plane, an dem übrigens selbst der Scharfsinn und der Fleiß dieses seltenen Mannes gescheitert sind. Ich möchte dazu einige Proben aus der fast gleichzeitigen Weltsprache des niemals übertroffenen Bischofs Wilkins bieten. Ich halte mich dabei außer an die Schriften der beiden Männer noch an eine Abhandlung Trendelenburgs „Über Leibnizens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik“ (Berliner Akademie der Wissenschaften 1856).

Schon gegen hundert Jahre vor Leibniz war der kühne Gedanke, der Leibnizens Absicht so hoch über die Schülerarbeiten der Volapükisten und der Esperantisten erhebt, dem mathematischen Genie von Descartes entsprungen. Die unendliche Menge aller möglichen Zahlen seien durch unser Zahlensystem so geordnet, daß jeder Mensch imstande sei, an einem einzigen Tage die Kunst zu erlernen, alle Zahlen in einer ihm bisher unbekannten Sprache zu benennen; geschrieben werden sie ohnehin in allen Sprachen auf die gleiche Weise; eine wahre Philosophie müßte ebenso alle Gedanken der Menschen ordnen können: so ließe sich eine allgemeine Sprache hoffen, welche leicht zu lernen, auszusprechen und zu schreiben wäre; welche überdies die logischen Fehler und Täuschungen der vorhandenen Sprachen vermiede. Descartes scheint aber mit diesem Gedanken nur gespielt zu haben; er hielt seine Ausführung in der Idee für möglich, nicht aber in der Wirklichkeit. Die Welt hätte denn vorher in ein Paradies verwandelt werden müssen.

Männer von geringerem Scharfsinn und größerer Kritiklosigkeit gingen seit dieser Zeit an die Arbeit, die Idee einer solchen Universalsprache praktisch durchzuführen. Man halte fest, daß zwei völlig verschiedene Aufgaben mit einem Schlage gelöst werden sollten: durch ein verbessertes Begriffssystem einen systematischen Weltkatalog zu schaffen, einen durch die Begriffe selbst geordneten vollständigen Katalog aller Dinge und Gedankendinge; und zugleich einen logischen Ersatz zu schaffen für die historisch, unlogisch, zufällig gewordenen Einzelsprachen. Der Traum war: mit Hilfe der neuen internationalen und systematisch zu bezeichnenden Wörter, mit Hilfe also einer lingua characterica universalis ein unendliches Denken so bequem zu machen, wie das Sprechen und Schreiben unendlich vieler Zahlen durch das Zahlensystem bequem geworden war. Zwischen Descartes und Locke fallen, auf wenige Jahre zusammengedrängt, die bestechendsten Versuche aus den bekannten Ziffern und den Buchstaben des Alphabets, oder auch aus künstlich gebildeten Silben und einfachen geometrischen Linien die neue Sprache und die neue Schrift herzustellen. Namentlich in des Bischofs Wilkins „An Essay towards a real Character and a philosophical Language“ (1668) sind schon unsere modernen Universalsprachen und viel von der modernen *Algebra der Logik* mitenthalten. In die gleiche Zeit zwischen Descartes

und Locke, aber erst in das Jahrzehnt von 1676—1686, sind die meisten Niederschriften Leibnizens zu diesem Thema zu datieren.

Ich habe Descartes und Locke nennen müssen, weil das mathematische Genie des einen den Traum ausgelöst hatte, das sprachkritische Genie des andern wohl imstande gewesen wäre, dem Traum ein Ende zu machen. Wer damals als Weltverbesserer an einer allgemeinen Charakteristik oder an einer logischen Weltsprache arbeitete, der hoffte für alles menschliche Wissen zu erreichen, was Descartes für die analytische Geometrie vollendet hatte: Darstellung aller wißbaren Beziehungen durch Zeichen, welche Sprachzeichen schienen, weil sie — nach dem Verfahren älterer Mathematiker und besonders Vieta's — den Buchstaben der lateinischen Schrift entlehnt waren.[1]) Niemand bemerkte, daß die analytische Geometrie die Beziehungen, mit denen sie es zu tun hatte, durch ihre willkürlichen Zeichen nicht sprachlich ausdrückte, sondern genetisch; daß der unvergleichliche Vorzug der analytischen Geometrie sich auf die unendlich komplexen Beziehungen von Ursache und Wirkung nicht übertragen ließ, weil diese Zeichensprache einzig und allein auf den Seinsgrund, auf die immer gleichen Beziehungen des Raumes anwendbar war. Niemand war tiefer in das Wesen der Sprache eingedrungen, niemand hatte Sprachkritik getrieben, bis Locke (1690) seinen nicht genug zu schätzenden Essay über den menschlichen Verstand herausgab und da in dem herrlichen 3. Buche, beinahe gegen seine Absicht und nur so im Laufe der Untersuchung, die Mängel aller Sprache aufdeckte. Ich hoffe noch einmal dazu zu gelangen, das ich Lockes Sprachphilosophie im Zusammenhange darstelle. Hier nur kurz die Erinnerung, daß Locke (K. 5, § 8) schon weiß, eine Sprache sei niemals in eine andere zu übersetzen; nicht das wirkliche Wesen, welches man nicht kenne, sondern das Wortwesen (K. 6, §§ 7—9) sei der Einteilungs-

[1]) Ich glaube bewiesen zu haben, daß Zahlen keine Begriffe, daß Ziffern keine Worte sind (Kr. d. Spr. III, 153 ff.). Auch die Buchstaben der analytischen Geometrie gehören nicht eigentlich der Sprache an; das wäre sofort deutlicher geworden, wenn die ersten Erfinder der Analysis nicht Buchstaben, sondern andere willkürliche Zeichen gewählt hätten. Dasselbe gilt von den Buchstaben- und Ziffernformeln der gegenwärtigen Chemie; auch das wäre deutlicher geworden, wenn man als Zeichen der Elemente nicht die Anfangsbuchstaben der lateinischen Namen, sondern andere willkürliche Zeichen gewählt hätte, so wie einst die Metalle durch die alten Planetenzeichen ausgedrückt worden sind. Ich mache diese Bemerkung, um durch sie psychologisch das Kuriosum zu erklären, daß damals wie heute die Chemiker am leichtesten geneigt waren, zu Schwärmern für eine allgemeine Zeichensprache zu werden. Heute ist in Deutschland ein berühmter Chemiker, Ostwald, der leidenschaftlichste Anhänger des Esperanto; im 17. Jahrhundert war der geniale Chemiker Boyle mit des Bischofs Wilkins Real Character und der Philosophical Language so vertraut, daß er — nach einem gelegentlichen Scherze von Leibniz — außer Wilkins der einzige war, welcher diese Schrift gelernt hatte.

grund, welchem gemäß man die Dinge nach Arten ordne, daß er (K. 11) nach Mitteln gegen die Unvollkommenheit und den Mißbrauch der Sprache sucht; und daß ihm (K. 11, § 25) schon ein sprachkritisches Wörterbuch als Ideal vorschwebt. Nur daß Locke das Wesen der Sprache durchschaut hatte und darum nicht auf den verzweifelten Ausweg geriet: die Unvollkommenheiten der Sprache dadurch zu beseitigen, daß man sich zum Zwecke der Mitteilung eines Mittels bediente, das Sprache nicht war und Sprache nicht werden konnte.

Etwas ganz anderes wäre es gewesen: eine immanente *Ordnung* in den Dingen und Gedankendingen der Welt aufzufinden und diese Ordnung in einer ordentlichen Sprache darzustellen. Einerlei, ob man zu diesem Zwecke eine vorhandene Sprache verbesserte oder eine neue konstruierte. Daß freilich *Ordnung* nur ein armer Menschenbegriff ist, in der Wirklichkeitswelt nicht auffindbar, das ahnten die Männer nicht, die einen Weltkatalog zu verfassen suchten. Das ahnen auch heute noch nicht viele Menschen.

Wenn es möglich wäre, mit Hilfe einer systematischen Klassifikation aller Begriffe zu einem Weltkataloge zu gelangen, wenn dieser *Weltkatalog* so eingerichtet wäre, daß nicht jedes Sternlein, jedes einzelne Weizenkorn und jede einzelne gegenwärtig lebende und jemals auf der Welt gewesene Fliege einen besonderen Namen hätte, sondern so, daß mit Hilfe einer ungeheuren Systematik jedes Individuum sich durch Gruppierung von Begriffen bezeichnen ließe, so besäßen wir eine Universalsprache. Leibniz denkt bei dieser ungeheuerlichen Idee nur nebenher an den Nutzen, den eine einheitliche Menschensprache gewähren könnte; man darf seinen Plan wirklich nicht auf eine Stufe stellen mit den albernen Bestrebungen unserer kleinen Zeitgenossen, die ein *Volapük* oder *Esperanto* erfinden, wie Kinder sich eine Erbsensprache erfinden, und die damit wirklich so weit kommen, wie ein Missionar, der das Vaterunser ins Hottentottische übersetzt. Die Universalsprache von Leibniz ist eine glänzende Phantasie.

Trotzdem aber Leibniz gerade auf dem Gebiete der Sprachwissenschaft ein selbständiger Anreger war, ist es ihm auch auf diesem Gebiete nicht erspart geblieben, daß man ihm die Vorgänger nachwies, denen er seinen Grundgedanken entnahm. Es fällt dadurch auf seinen berühmten Prioritätsstreit um die Erfindung der Differentialrechnung ein Licht. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß Leibniz das Werk des Bischofs Wilkins über eine Zeichenschrift und eine philosophische Sprache (London 1668) gekannt habe. Es mußte ihn um so mehr fesseln, als Leibniz von Jugend auf ähnliche Pläne zu einem scholastischen Weltkatalog in seinem Geiste herumtrug. Und da die Idee von Leibniz niemals zur Ausführung kam, da dagegen das Werk des Bischofs Wilkins — dessen Titel vorhin angegeben wurde — sehr gründlich und breit ausgeführt vorliegt, so wird

es sich empfehlen, die Phantasie einer Universalsprache an dem immerhin merkwürdigen Versuche von Wilkins zu kritisieren.

Dem Bischof ist zunächst die Erfindung eines Verständigungsmittels für die Gelehrten aller Völker die Hauptsache. Es war die Zeit, wo das Latein als internationale Gelehrtensprache zu dienen aufhörte. Da mag es ein lockender Gedanke gewesen sein, wenn nicht eine gemeinsame Sprache, so doch eine gemeinsame *Schrift* zu erfinden, und zwar nicht etwa eine Buchstabenschrift, welche doch nur auf die einzelnen Sprachen angewandt werden konnte und darum von Volk zu Volk unverstanden bleiben mußte, sondern eine *Realschrift*, unmittelbare Zeichen für die Dinge. Erzählt man uns doch, daß es eine altchinesische Sprache gibt, deren literarische Denkmäler von den chinesischen Gelehrten aus den Schriftzeichen sachlich verstanden werden, trotzdem die Sprache selbst nicht mehr bekannt ist. Bischof Wilkins ging davon aus, daß wir ohnehin (in unseren mathematischen Zeichen wie + und —, wie in den astronomischen Zeichen für Sonne, Mond und die Planeten) schon ein Dutzend solcher Zeichen besäßen, welche den Gelehrten aller Länder verständlich sind und überall in einer andern Sprache ausgedrückt werden. Wenn nun jedem Dinge und Begriffe in solcher Weise ein besonderes Zeichen zugewiesen würde und durch kleinere verabredete Zeichen auch die grammatischen Formen ausgedrückt würden, so besäßen wir eine internationale sichtbare Sprache, die freilich ohne die Übersetzung in die einzelnen Volkssprachen kaum lebendig werden könnte. Diese universale Realschrift interessiert uns hier weniger. Wir haben es hier mit der Konsequenz zu tun, die Bischof Wilkins selber gezogen hat. Er fühlte, daß eine ungeheuerliche Menge von Zeichen nötig wäre, wenn man die Dinge und Begriffe (er meint eigentlich nur die Begriffe) ohne rechten innern Zusammenhang bezeichnen wollte. Gründete man aber die Zeichenschrift auf einen systematischen Weltkatalog, so konnte die Menge der Zeichen ganz bedeutend eingeschränkt werden, die Schrift wurde erlernbar, und erlernbar wurde auch eine künstliche Sprache, welche die Zeichen zugleich und ihre grammatischen Formveränderungen mit den einfachsten Lautgruppen verband und für das Gehör mitteilbar machte.

Von der Schrift nur so viel, daß sie sehr geistreich nach dem System der Notenschrift eingerichtet war. Der Erfinder versichert, daß man nur gegen zweitausend Chiffern für die Begriffe und etwa vierzig Zeichen für die grammatischen Änderungen nötig hätte. Das erreicht er damit, daß z. B. dasselbe Zeichen (in der Sprache dasselbe Wort) ein Adverb, ein Verbum, ein Adjektiv oder ein Substantiv bezeichnet, je nachdem es im Notensystem auf dem Raum für c, d, e oder f steht. Vierzig Silbenzeichen gar für das Gerippe der Grammatik sind der Gipfel der Einfachheit, wenn man an die Tausend Endungen denkt, welche in un-

sern Sprachen durch die verschiedenen Muster des Substantivs und Verbums und durch die vielen Ausnahmen entstehen.

Der Weltkatalog kommt aber erst zustande, wenn die Zeichen und die für sie ersonnenen Worte in eine solche logische Verwandtschaft gebracht werden, daß man den Zeichen gleich ansieht, den Worten gleich anhört, was sie bedeuten. Die Zeit des Bischofs Wilkins hatte noch keine Ahnung von moderner Sprachwissenschaft, noch weniger konnte sie wissen, wie zufällig der Bedeutungswandel der Worte vor sich gegangen ist; gerade darum schien es klar, daß eine solche künstliche Sprache jede andere Sprache an Logik ungeheuer übertreffen müßte. Keine Sprache kann logisch erlernt werden; immer ist es der Sprachgebrauch, der sinnlos erlernt werden muß. Die Universalsprache wäre also nebenbei auch die logische Idealsprache. (Vgl. M. Müller „Vorlesungen" II. 41 f.).

So schreckte denn Wilkins, um dieses hohe Ziel zu erreichen, nicht davor zurück, zunächst einen *Weltkatalog* aufzustellen und ihn dann zur Grundlage des neuen Lexikons zu machen. Nichts wäre törichter, als entweder über seinen Weltkatalog oder über die naive Art seiner künstlichen Wortbildung zu lachen. Sein Katalog war innerhalb seiner Weltanschauung ganz vorzüglich ersonnen und seine Wortbildung ging eben auch von der alten Anschauung aus, daß die Sprache auf einer Verabredung beruhen könne, und in soweit waren seine Vorschläge von klassischer Einfachheit.

Der Weltkatalog — ein näheres Eingehen ist überflüssig — teilt die Welt zunächst in sechs Begriffsgruppen. Die zweite bis sechste Gruppe entspricht den alten Kategorien der Substanz, der Quantität, der Qualität, der Handlung und der Beziehung, wie sie sich seit des Aristoteles „im Irrgarten der Logik umhertaumelnden" Grammatik durch das Mittelalter bis auf die Gegenwart fortgeschleppt haben. Ein heimlicher Spaß kann es für uns sein, daß die erste Gruppe des Bischofs dazu die transzendentalen Begriffe umfaßt, d. h. die alle Kategorien noch übersteigenden *transcendentia*, wie Einheit, Wahrheit usw. (vgl. Art. *transzendental*); daß er eigentlich also sich in einem Katalog der Wirklichkeitswelt gezwungen sieht, eine besondere Rubrik für diejenigen Begriffe zu schaffen, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht. Die Gruppen teilt Wilkins in vierzig Klassen, die Klassen in Unterabteilungen usw.

Dieser Weltkatalog ist der Realschrift und der Universalsprache gemeinsam. Zu der *Universalsprache* nun gelangt der Bischof so, daß er für die vierzig Klassen vierzig einfachste Lautgruppen erfindet, welche die neuere Sprachwissenschaft künstliche Wurzeln nennen müßte. Sie bestehen regelmäßig aus einem hübschen Konsonanten (B, D, G, Z, P, T, C oder S) und einem der einfachen Vokale. Die vierzig Wurzeln nach der Reihe fangen mit Ba, Be, Bi an und endigen mit Sa, Se, Si.

Man braucht nur den immens schwierigen Weltkatalog im Kopfe zu haben, eine Art von logisch geordnetem Konversationslexikon, und wenn man dazu noch die vierzig künstlichen Wurzeln auswendig gelernt hat, so besitzt man in der Tat eine beneidenswerte Grundlage alles Wissens.

Die Unterabteilungen werden nun in ebenso einfacher Weise hergestellt. Für die ersten Unterabteilungen tritt an die Wurzel ein Konsonant B, D, G usw.; es entstehen die Worte Bab, Bad, Bag usw.; die zweite Unterabteilung wird wieder durch die Anfügung eines Vokals hergestellt, so daß aus dem Stammworte der ersten Unterabteilung Baba, Babe, Babi usw. entsteht. Man vergesse nicht, daß der Schüler dieser Sprache die Reihenfolge der Klassen, der Unterabteilungen und der Unterunterabteilungen genau im Kopfe behalten muß, wenn er sie erlernen will. Dann freilich wird er sich rasch berechnen können: wenn *De* die Klasse der Elemente bedeutet, muß *Det* die fünfte Unterabteilung sein, welche (nach der Weltanschauung jener Zeit) eine Himmelserscheinung bezeichnet und *Deta* wäre dann die zweite Unterunterabteilung und bedeutet mit auffallender Sicherheit den *Hof um ein Gestirn*.

Die grammatischen Formveränderungen werden nach dem Muster der flektierenden Sprachen vorgenommen. Die Umbildung eines Substantivs in ein Adjektiv oder auch die Sprachbildung eines Gegensatzes, endlich die Beugungen des Substantivs und des Verbums werden durch Veränderung oder Einfügung von Buchstaben hervorgebracht.

Ich verzichte darauf, das Kauderwelsch abzuschreiben, in welchem Bischof Wilkins eine Übersetzung des Vaterunsers als Universalsprache zum Besten gibt. Der Leser würde lachen und ohne Grund lachen. Denn nicht die Unverständlichkeit der krausen Laute ist das Bedenkliche an diesem Versuche; so komisch erscheint jede Sprache jedem, der sie nicht versteht.

Auch den Einwurf lasse ich nicht gelten, daß zur Erlernung dieser Sprache ein außerordentliches Wissen und eine seltene logische Schulung gehören. Es ist wahr, es geht nicht an, den Kindern vor den Worten Papa und Mama die Kategorientafel des Aristoteles beizubringen. Aber Wilkins könnte antworten, daß die Erlernung des Weltkatalogs der Erlernung der Sprache nicht vorauszugehen brauche. Im Gegenteil. Das Kind könnte die künstliche Sprache als seine Muttersprache erlernen wie eine andere und würde später gerade durch den künstlichen Bau der Sprache leichter als in einer der Natursprachen zum Verständnis der Weltkategorien gelangen. Ganz abgesehen davon, daß die Universalsprache auch als Gelehrtensprache neben den Volkssprachen ihre Bedeutung haben könnte. Gibt es doch ein Linnésches Pflanzensystem neben den Pflanzennamen des Volkes.

Worüber wir mit besserem Rechte lachen könnten, das ist etwas ganz anderes. Es ist auf den ersten Blick klar, daß Bischof Wilkins seine große

Tafel der vierzig Klassen nur auf Grund seiner Welterkenntnis aufstellen konnte. Jede Erweiterung, namentlich jede grundsätzliche Umformung der Welterkenntnis (und jedes neue Geschlecht erkennt die Welt anders) müßte das System und damit den Wert seiner künstlichen Sprache über den Haufen werfen. Die Universalsprache würde also (auch wenn sie nicht bei den verschiedenen Völkern in divergierende Dialekte und schließlich in divergierende Sprachen auseinandergehen sollte) über kurz oder lang das Schicksal jeder natürlichen Sprache teilen und mit der Welterkenntnis neuer Zeiten nicht mehr übereinstimmen. Man stelle sich einmal die Klasse der chemischen Begriffe vor, wenn sie heute nach einem System von 1668 gebraucht werden müßte. Um die Sprache der jeweiligen Welterkenntnis anzuschmiegen, müßte alljährlich an der wissenschaftlichen Terminologie herumgeflickt werden, und jeder Flicken wäre ein Fehler im System. Jedes Wort könnte schließlich nur noch praktisch durch den Sprachgebrauch, wissenschaftlich durch seine Geschichte verstanden werden, das aber — und hier steckt der intime Humor der Sache — können wir von unsern lebendigen Sprachen ebenfalls rühmen.

Unsterblichkeit der Seele — ist ein hübsches Märchen aus uralter Zeit, das nachzuerzählen und nachzuempfinden keinem Dichter und keinem Kranken verwehrt werden darf; in Büchern aber, welche philosophische Klarheit anstreben, von dem Abstraktum Seele eine Eigenschaft aussagen, die selbst wieder nur ein leerer Wortschall ist und die, wenn sie aus der Erfahrung geschöpft wäre, einzig und allein auf lebendige Individuen angewandt werden dürfte, scheint mir unanständig. Unanständig also das fortdauernde Gerede über die Unsterblichkeit der Seele, seitdem es eine Psychologie ohne Psyche gibt, seitdem der Seelenbegriff als ein Summenwort erkannt worden ist. Ich verzichte darum auf die leichte Aufgabe, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu kritisieren oder auch nur in ihrer Geschichte darzustellen. Bloß auf zwei immer noch allgemein verbreitete Irrtümer möchte ich aufmerksam machen und dazu auf ein kleines Versteckspiel, das mit dem Worte *unsterblich* getrieben wird.

Der eine Irrtum betrifft die Herkunft des Unsterblichkeitsglaubens. Den Schulbuben wird immer wieder erzählt, daß die großen Meister des Spiritualismus und Idealismus die Notwendigkeit des Unsterblichkeitsglaubens gelehrt und bewiesen haben, daß die Vertreter des bösen Materialismus den Glauben zu stören und zu zerstören versucht haben. Für den Glauben an die Seelensubstanz wäre diese Behauptung nicht ganz falsch, wenn man nur den modernen Idealismus aus dem Spiele ließe, der ja nicht Spiritualismus ist; und um die Kritik des Seelenbegriffs hat sich auch der grobe Materialismus immerhin verdient gemacht. Ganz anders steht es um den Glauben an die

Unsterblichkeit dieser Seele. Der ist von jeher, von dem ersten Aufkommen der Schattenfurcht bis zu dem Astralleibe der Spiritisten, brutalster Materialismus gewesen. Die Furcht vor den kleinen Feinden des Lebens hat die Götter geschaffen, die wunderwirkenden Helfer; die Furcht vor dem unentrinnbaren großen Feinde, dem Tode, die instinktive Furcht vor der Vernichtung hat den Glauben geschaffen an die Unsterblichkeit dessen, was der Mensch als sein eigenes Ich empfand: der Seele. Die Angst, die man nicht Feigheit zu schelten braucht, hat die Menschheit mit den Vorstellungen von den Göttern und von der Unsterblichkeit der Seele beschenkt.[1]) Die beiden Angstprodukte waren einander nahe verwandt. Die Götter unterschieden sich von den sterblichen Menschen einzig und allein dadurch, daß sie unsterblich waren; auch die Seele, dieweil sie nicht vernichtet werden konnte, wurde vergottet.

In den lebendigen Vorstellungen des Volkes wird nun das alte schöne Märchen überall realistisch verstanden und mit den derbsten Zügen ausgeschmückt; ob es sich um den Hades der Griechen, um den Scheol der Juden, um Hölle, Fegefeuer und Himmel der Christen, um das Paradies der Mohammedaner handelt, immer brauchen die Seelen nach dem Tode einen materiell räumlichen Wohnort, werden durch materielle Leiden bestraft und durch materielle Freuden belohnt; der christliche Himmel ist ein wenig entsinnlicht worden, in der Theorie; in der Praxis des Volksglaubens und der Predigten verzichtet die unsterbliche Seele nicht einmal auf die irdischen Lieblingsspeisen ihres Körpers.

Gröblich materialistisch ist das Märchen auch in der Form geblieben, die es im Orient annahm, in der es uns aus dem Volksglauben der Ägypter und Inder entgegentritt: als *Seelenwanderung*. Es scheint nur so, als ob der Buddhismus die allzu handgreifliche Vorstellung durch ethische Ausdeutung in eine höhere Sphäre gehoben hätte; die Ethik, die den sündigen Menschen in Gestalt von Tierleibern martern läßt, ist nur nicht ganz wertlos — der bessern Behandlung der Tiere wegen — aber sonst ebenso brutal wie die Ethik des Fegefeuers, oder wie die Ethik unserer Todesstrafe. Der allgütige Schöpfer wird in einer Person Gesetzgeber, Richter und Henker einer Rechtsordnung, die auf Abschreckung beruht.

Die dichterische Sehnsucht, welche der Vernichtungsangst eine schöne Märchenform im Unsterblichkeitsglauben gab, war in dem philosophischen Dichter Nietzsche schon erlahmt, als er seiner eigenen tragischen Vernichtung recht nahe, die Lehre von der Seelenwanderung aufnahm und sie mit der uralten Phantasie von der ἀποκαταστασις verkoppelte. Die Botschaft von der *Wiederkehr des Gleichen*, von der ewigen Wiederkunft aller Dinge, war keine fröh-

[1]) Während der Drucklegung finde ich in Gerhart Hauptmanns „Emanuel Quint" (S. 334) die Worte: „Es ist Todesangst, die den Menschen nach der Phantasmagorie des ewigen Lebens greifen läßt."

liche Wissenschaft; es wäre wohl möglich (und wäre nicht unedel gewesen), daß Rohde sich von seinem Freunde Nietzsche abwandte, als dieser das Lebenswerk Rohdes, die Arbeit an der Zerstörung des Seelenbegriffs, zu stören drohte; so wie Nietzsche, der Antichrist, Richard Wagner zu hassen begann, als dieser zu christeln anfing. Es schadet aber nichts, daß Rhode die menschlichen Dokumente seines Bruches mit Nietzsche vernichtet hat.

Der andere Irrtum spricht gern von Goethe, dem dezidierten Nichtchristen, als von einem überzeugten Anhänger des Unsterblichkeitsglaubens; wir sollen danach den alten Heiden für einen Sonntagsprediger halten. Man beruft sich dabei auf einige Gespräche, etwa noch auf einen Spruch aus den Zahmen Xenien:

„Du hast Unsterblichkeit im Sinn;
Kannst du uns deine Gründe nennen?"
Gar wohl! Der Hauptgrund liegt darin,
Daß wir sie nicht entbehren können.

Zwei Punkte sind bei der spielelerischen Beschäftigung Goethes mit dem Unsterblichkeitsgedanken nicht zu übersehen: daß es sich nicht um einen festen Glauben oder gar um eine wissenschaftliche Überzeugung handelte, sondern nur um eine kindliche, meinetwegen fromme Sehnsucht, und daß der arge Goethe die Unsterblichkeit nur für sich und andere ausgezeichnete Seelen in Anspruch nahm, Hinz und Kunz aber getrost der allgemeinen Vernichtung überließ.

Sieht man genau zu, so befindet sich Goethe, was die bloße Sehnsucht anbelangt, in Übereinstimmung mit den beiden Denkern, die heute noch, wenn man auf die Stimmen der offiziellen Welt hört, um die Herrschaft in den Geisteswissenschaften streiten: mit dem hl. Thomas von Aquino und mit Kant.

Thomas findet den Beweis für die Unsterblichkeit allein in unserer Sehnsucht danach: intellectus naturaliter desiderat esse semper; und nur sein Vertrauen auf Gott läßt ihn schließen: naturale desiderium non potest esse inane. Ich kann mir nicht helfen, ich finde den Gedankengang Kants auf ähnlicher Bahn. „Die Beharrlichkeit der Seele, als bloßen Gegenstandes des inneren Sinnes, bleibt unbewiesen und selbst unerweislich." So in der Kr. d. reinen Vernunft. Aber in der praktischen Vernunft ist „der unendliche Progressus (zur Heiligkeit oder Vollkommenheit) nur unter Voraussetzung einer ins unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens, welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt, möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz (seiner eigenen Konstruktion) verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft." Der Hinweis auf die jenseitige Welt fehlt nicht.

Von solchen scheinlogischen Erschleichungen, von Unterwerfung unter das Dogma war bei Goethe auch dann nicht die Rede, wenn sich eine weiche Stimmung in Plaudereien

über das Märchen von der Unsterblichkeit auslöste.

Aber die Sehnsucht, an irgendeine Form der eigenen Fortdauer glauben zu können, meldete sich bei Goethe gern, so oft ein memento mori, unerwünscht genug, an ihn herantrat. Goethe wollte vom Tode nichts wissen. Im Januar 1813, am Tage da Wieland begraben wurde, ergießt er in feierlicher Stimmung und mit feucht glänzenden Augen seine Fortdauer-Idee gegen Falk. „Von Untergang solcher hohen Seelenkräfte kann in der Natur niemals und unter keinen Umständen die Rede sein; so verschwenderisch behandelt sie ihre Kapitalien nie." Er entwirft ein stark naturphilosophisches Bild vom menschlichen Individuum, erinnert an Leibniz und an Swedenborg, endlich an seine eigene Metamorphosenlehre und stellt den Organismus dar wie einen Staat, in welchem eine oberste Monas eine Menge niederer Monaden regiert. „Der Moment des Todes, der darum auch sehr gut eine Auflösung heißt, ist eben der, wo die regierende Hauptmonas alle ihre bisherigen Untergebenen ihres treuen Dienstes entläßt. Wie das Entstehen, so betrachte ich auch das Vergehen als einen selbständigen Akt dieser nach ihrem eigentlichen Wesen uns völlig unbekannten Hauptmonas." Es gibt eine Rangordnung unter den Seelen; es gibt außer dem niedrigen „Weltgesindel", das ein wahres „Monadenpack" ist, auch solche, die die Welt in sich eingezogen haben. „So im allgemeinen und historisch gefaßt, finde ich in der Fortdauer von Persönlichkeit einer Weltmonas durchaus nichts Undenkbares." Er möchte der Weltmonade Wieland nach Jahrtausenden wohl wieder begegnen.

Ganz anders im Ton spricht der Greis Goethe im Februar 1824 mit dem getreuen Eckermann über denselben Gegenstand. Der Anlaß ist nicht so ernst, ist nur der Erfolg eines neuen Buches. Man findet Tiedges „Urania" auf allen Tischen. „Ich fand dumme Weiber, die stolz waren, weil sie mit Tiedge an *Unsterblichkeit* glaubten, und ich mußte es leiden, daß manche mich über diesen Punkt auf eine sehr dünkelhafte Weise examinierte. Ich ärgerte sie aber, indem ich sagte: es könne mir ganz recht sein, wenn nach Ablauf dieses Lebens uns ein abermaliges beglücke; allein ich wolle mir ausbitten, daß mir drüben niemand von denen begegne, die hier daran geglaubt hätten . . . damit würde auch drüben der Langeweile kein Ende sein." Die Beschäftigung mit *Unsterblichkeitsideen* sei für vornehme Stände und besonders für Frauenzimmer, die nichts zu tun haben; ein tüchtiger Mensch lasse die zukünftige Welt auf sich beruhen. Einige Wochen später meint der 75jährige, ihn lasse der Gedanke an den Tod in völliger Ruhe, denn er habe die feste Überzeugung, daß unser Geist ein Wesen sei ganz unzerstörbarer Natur; es sei ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Im Februar 1829 zieht der 80jährige das Fazit: „Der Mensch soll an *Unsterblichkeit* glauben, er hat dazu

ein Recht, es ist seiner Natur gemäß, und er darf auf religiöse Zusagen bauen; wenn aber der Philosoph den Beweis für die Unsterblichkeit unserer Seele aus einer Legende hernehmen will, so ist das sehr schwach und will nicht viel heißen. Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der *Tätigkeit*; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur *verpflichtet*, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag." Und auch da, nur vier Tage nach der Feier des 80. Geburtstags ein Zornausbruch über „das Monadenpack": „Was hat man nicht alles über *Unsterblichkeit* philosophiert! (es ist von Hegel die Rede) und wie weit ist man gekommen? Ich zweifle nicht an unserer Fortdauer, denn die Natur *kann* die Entelechie nicht entbehren; aber wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein."

An dem Ernste dieser Mystik darf man nicht zweifeln, so schlecht sie zu dem bekannten gegenständlichen Denken Goethes passen mag. Aber es kann kein Zufall sein, daß Goethe derartige Phantasien nur gesprächsweise von sich gab; der gewissenhafte Mann hütete sich, derlei Eingebungen der Stimmung zu veröffentlichen und ein klein wenig Mystifikation mag mitgelaufen sein. Ganz ohne Scherz konnte ein Goethe von einer *Verpflichtung* der Natur nicht sprechen; und vollends der immer wiederkehrende aristokratische Hochmut, der die Unsterblichkeit nur für sich und ein paar gute Freunde in Anspruch nimmt und das übrige Weltgesindel unbekümmert vernichten läßt, wird doch mißverstanden, wenn man ihn als ein ernsthaftes Dogma zitiert. Der uralte schöne Unsterblichkeitsglaube war für Goethe ein Riesenspiel, das von Todesgedanken ablenkte.

Die Anmaßung, die Unsterblichkeit nur sich und Seinesgleichen zu gönnen, ist schon bei einem anderen berühmten Schriftsteller zu finden, bei Tacitus; der pflichtet (Leichenrede auf Agricola 46) der Meinung der Weltweisen bei, welche sagen: Non cum corpore exstinguuntur magnae animae.

Ursache. — Es wäre der Gegenstand eines ganzen Buches, und keines kleinen, die Wortgeschichte und die Begriffsgeschichte des Ursachgedankens zu geben, anzufangen von der primitiven Vorstellung, welche schon beim Urmenschen und wahrscheinlich auch beim Tiere die Idee einer Verknüpfung von Ursache und Wirkung entstehen ließ, und die Entwicklung dieses Gedankens fortzuführen bis zu der Zeit, da Hume die Vorstellung einer Ursache skeptisch auf die *Gewohnheit* der Menschen zurückführte, eine regelmäßige Folge in der Zeit für eine ursächliche Folge zu halten. Hume glaubte den Begriff der *Ursache* für die Philosophie vernichtet zu haben; da aber der Begriff für eine Orientierung in

der Wirklichkeitswelt bestehen blieb und bestehen bleiben mußte, da also die Gemeinsprache und die wissenschaftliche Sprache auch nach Hume nicht auf den Ursachbegriff verzichten konnte, so hätte dem wort- und begriffsgeschichtlichen Buche doch noch ein sprachkritischer Anhang über diesen wichtigsten aller wissenschaftlichen Begriffe zu folgen. Ein solches Buch wäre eine Lebensaufgabe, zu welcher meine Kräfte nicht hinreichen. Ich habe den Ursachbegriff an sehr vielen Stellen dieses Wörterbuchs gestreift und möchte mich nun hier darauf beschränken, zwei Punkte etwas deutlicher zu machen: die Notwendigkeit, über Kant hinaus auf Hume zurückzugehen; und die Beziehungen des Ursachbegriffs zu den drei Welten oder Sprachen — der adjektivischen, der substantivischen und der verbalen — zu deren Unterscheidung mich zuerst die sprachkritische Behandlung der Grammatik geführt hatte.

„Auf Hume zurückgehen" soll natürlich nicht heißen: auf die Worte Hume's schwören; soll natürlich heißen: an Humes Skepsis wieder anknüpfen; wie ja auch die besten Neukantianer ihr Losungswort „zurück zu Kant" nur so verstehen, daß wieder unmittelbar an Kants Kritizismus anzuknüpfen sei. Ich habe schon (I. S. 95) behauptet, daß der Gegensatz zwischen Hume und Kant nicht so wichtig sei, wie das, was ihnen beiden zum höchsten Verdienst angerechnet werden muß: daß sie den Ursachbegriff für die Ontologie vernichtet haben, um ihn für die Psychologie zu erobern. Der Ursachbegriff wird zu einer menschlichen Vorstellung, wird subjektiv, einerlei, ob er nach Hume aus einer Gewohnheit entspringt, oder nach Kant eine Bedingung der Sinnlichkeit ist.

Es ist bekannt, daß Kant — nach seinem eigenen berühmten Zeugnisse — durch Humes Problem zuerst aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt wurde (Kant gebraucht dieses Bild häufig), und daß er Humes Einwände gegen den Ursachbegriff in der Vorrede der Prolegomena meisterlich dargestellt hat; weniger bekannt ist es, trotzdem es von Vaihinger in seinem Kommentar (I. S. 340ff.) unwiderleglich bewiesen ist: daß Kant die erste und bessere Fassung der Humeschen Erkenntnistheorie nur aus einem Zitate gekannt hat; daß Kant die verschiedenen Einwirkungen, die er von Hume erfahren hatte, nicht mit der philologischen Akribie eines modernen Biographen auseinanderhält; daß Kant endlich (und das ist das Wichtigste) die Anwendung des Ursachbegriffs in einzelnen kausalen Urteilen und die Aufstellung eines allgemeinen Kausalitätsgesetzes und seiner durch keine Erfahrung zu beweisenden Notwendigkeit viel mehr verwirrt hat, als das besonders in der ersten Fassung der Humeschen Untersuchung geschehen war. Nun aber gehört allein das Kausalitätsgesetz der über die Erfahrung hinausragenden Metaphysik an, der Transzendental-Philosophie; kausale *Urteile*, die den Ursach-

begriff wie einen bekannten Alltagsbegriff gebrauchen, werden von uns auch *nach* Hume unaufhörlich gefällt. Sehen wir in der Kausalität nichts weiter als die Relation zwischen Ursache und Wirkung, so können wir allerdings an Kants Kausalitätsbegriff wieder anknüpfen und können den Begriff der *Veränderung*, wie wir ihn verstehen, in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit rücken: wir wissen von aller Wirklichkeitswelt nichts, als was Veränderung ist, und nennen — um Wörter nicht verlegen — den Anfangszustand einer Veränderung *Ursache*, den Endzustand nennen wir *Wirkung* (vgl. Art. *Veränderung*). Aber wir wissen wirklich von einer jeden Veränderung kaum den Endzustand, ganz und gar nicht den Anfangszustand. Wir können das Kausalitäts*gesetz* zur Not auf den Relationsbegriff zurückführen, wir können den *Ursach*begriff ganz und gar nicht begreifen, da doch der Versuch, Zweck und Ursache unter den gemeinsamen Oberbegriff *Richtung* zu bringen, schließlich zu einer neuen Vernichtung des Ursachbegriffs führen müßte (vgl. Art. *Richtung*). Da ist es denn ratsamer, direkt auf den Erwecker Hume zurückzugehen. Um so ratsamer als — wie wir gleich sehen werden — die Begriffe *Ursache* und *Sein* miteinander viel enger zusammenhängen als die Gemeinsprache und die wissenschaftliche Sprache es vermuten lassen. Nun hat aber Hume, eben in dem *Treatise* (1739—40), der Originalform des lange Zeit allein gelesenen *Enquiry, concerning human understanding* (1748), den Seinsbegriff oder den Substanzbegriff mit ebenso unerbittlicher Skepsis untersucht, wie den Ursachbegriff. Man könnte aus Hume etwas sehr Merkwürdiges lernen, wenn er es auch nicht geradezu sagt: wie der Begriff der *Ursache*, den man als eine *Kraft* auffaßte, nach dem Bilde des menschlichen Ichs und seiner Einwirkung auf die Außenwelt geformt worden ist, so ist der Begriff der *Substanz* der Vorstellung der einheitlichen menschlichen Seele nachgebildet, eines Ich, das doch nur ein Vorstellungskomplex ist ohne nachweisbares einigendes Band. Im Treatise (I. 27) läßt Hume keinen Zweifel darüber, daß nach seiner Meinung *Substanzen* nicht zu den Sinneseindrücken gehören, daß sie zu den Affekten der Selbstwahrnehmung nicht gehören können, daß sie nur sprachliche Bezeichnungen komplexer Vorstellungen sind. Man könnte in seinem Sinne hinzufügen: alle Allgemeinbegriffe der Sprache entspringen aus einer *Gewohnheit*, wie der Ursachbegriff. Und ebenso weist Hume den Ursachbegriff als etwas ab, das über die Daten unserer Sinne und unserer Selbstwahrnehmung hinausgeht (I. 100—105). Wieder glaube ich im Sinne Humes den Gedanken kurz so formulieren zu können: *Ursache* ist eine Eigenschaft, die wir an einem andern Dinge zu beobachten glauben als an dem Dinge, an welchem sie (als Wirkung) erscheint.

Ich brauchte nur das Humesche Problem weiter durchzudenken, um zu dem zweiten Punkte zu gelangen, den ich noch klarstellen wollte.

Nicht die Identifizierung von Ursache und Zeitfolge ist das Große und Bleibende an Humes Leistung, sondern die unerhörte Vorurteilslosigkeit, mit welcher er, zum erstenmale, seitdem Menschen den Ursachbegriff gebrauchen, diesen Begriff endgültig (auch in der bildlichen Vorstellung) von dem Dingbegriff ablöste. Ich will mich aber bemühen, meinen Gedanken in meiner eigenen Sprache so einfach wie möglich auszudrücken.

Der *Ursach*begriff gehörte von jeher der *substantivischen* Welt an, der mythologischen; als reales Ding, in meinem Sinne also immer noch als ein Ding der mythologischen Welt, faßte den Ursachbegriff (die *causa*) die naive Weltanschauung, welche den Ursachbegriff als eine Hypothese in einer Urzeit erfunden hatte; als Gedankending suchte ihn die Philosophie eben bis Hume zu verstehen. In der substantivischen Welt ist die *Ur-Sache* zu Hause.

Die *adjektivische* Welt, die einzige Wirklichkeitswelt des Sensualismus, kennt von Hause aus den Ursachbegriff gar nicht; die naive Weltanschauung einer Urzeit begnügte sich damit, die Sinneseindrücke wahrzunehmen und diese Wahrnehmung mit den Dingen der Außenwelt zu identifizieren; wir können es in unserer Sprache nur nicht anders ausdrücken, als daß die Ur-Sachen unserer Wahrnehmungen ihre Ursachen seien; das primitive Denken setzte aber die Welt nicht zweimal, und wir dürfen, wenn wir dem primitiven Denken und selbst den Tieren die Vorstellung der Ursache zusprechen, nicht vergessen, daß wir eben nicht mehr primitiv sind — wir wollten denn, wie gesagt, unsre Erkenntniskritik oder Sprachkritik eine primitive Philosophie oder einen Anfang nennen —, daß wir darum den ererbten Ursachbegriff nur bildlich in die Tiervorstellung hineinlegen, wie wir nur bildlich, weil wir den Seelenbegriff nicht loswerden können, den Panpsychismus erfunden haben. Die Zwangsvorstellung, mit der wir so den Ursachbegriff aus der substantivischen Welt oder Sprache in die adjektivische Welt oder Sprache hineintragen, ist der Grundirrtum, welcher nach dem Abbröckeln der theologischen Weltanschauung (Gott = letzte Ursache) zu der ebenso dogmatischen und ebenso verkehrten Weltanschauung des Materialismus geführt hat. Die Ur-Sache hat in der adjektivischen Welt keinen Platz.

Ebenso wenig hat die Ur-Sache einen Platz in der *verbalen* Welt, der Welt des Werdens. Der Korrelatbegriff der Ursache ist die *Wirkung*; die ist aber ein Korrelatbegriff der substantivischen Ur-Sache nur in dem einen Sinne des Wortes *Wirkung*: in dem Sinne des *bewirkten*, neuen, bleibenden, *seienden* Zustandes. Diese Wirkung gehört allerdings der substantivischen Welt des Seins an. Das Wort *Wirkung* hat aber im Sprachgebrauche noch einen zweiten, verbalen Sinn: den des Vorgangs einer Änderung; und diese *Wirkung* ist kein Korrelatbegriff der Ursache, ist nur die Ursache selbst, von einer andern Seite gesehen. Ein Scholastiker könnte sagen: die Ursache

ist die causa immanens, die verbale Wirkung ist die causa transiens. Ob in der verbalen Welt die Dinge aufeinander wirken oder ob wir handelnd auf die Dinge wirken, immer ist es uns unmöglich, zeitlich oder begrifflich zwischen den (minimalen) verbalen Wirkungen und ihren (minimalen) unmittelbaren Ursachen zu unterscheiden. Nur daß bei den menschlichenHandlungen das menschliche Individuum mit seinem Leibe und mit seiner Willensvorstellung ein Zwischenglied ist zwischen den verbalen Ursachen und den verbalen Wirkungen; nur daß also das menschliche Individuum geneigt ist, sich selbst als die Ursache seiner Handlungen zu begreifen. Wie denn auch in ähnlicher Weise der *Kraft*begriff (Ursachen sind Kräfte) aus dem täuschenden Selbstbewußtsein des Menschen hervorgegangen ist. Die Zwangsvorstellung, mit der wir den Ursachbegriff aus der substantivischen Sprache in die verbale Sprache oder Welt hineingetragen haben, ist der Grundirrtum, der durch Jahrtausende die Vorstellung von einer Willensfreiheit festhalten ließ. Die Beziehungen zwischen dem Ursachbegriff, dem Kraftbegriff und dem Willensbegriff sind für die menschliche Sprache unauflösbar.

Ich glaube mit der Hervorhebung der beiden Punkte die sprachkritische Analyse des Ursachbegriffs, welcher — wie gesagt — von Hume und Kant der Psychologie überwiesen worden war, doch ein wenig gefördert zu haben. Die urälteste Hypothese der Menschheit hatte die substantivische oder mythologische Welt erfunden und sprach ganz naiv kausale *Urteile* aus nach dem Schema: jedes Ding ist die Ursache seiner Eigenschaften. Die Philosophie (bis Hume) generalisierte diese kausalen Urteile durch Aufstellung eines *Gesetzes* der Kausalität. Wir haben gesehen, daß sogar der Riese Kant die Begriffe dieser Urteile und dieses Gesetzes durcheinander wirrte. Wir werden uns also nicht mehr darüber wundern, daß die Gemeinsprache und die Sprache der Wissenschaft kein Arg darin findet, heute wie immer das Wort *Ursache* gelegentlich in jeder der unzähligen Bedeutungen zu gebrauchen, die es in seiner langen Begriffsgeschichte einmal angenommen hatte.

Utilitarismus. — Ich habe (vgl. Art. *Nutzen*) gezeigt, daß dieser schwerfällige Ausdruck zwar erst im Anfang des 19. Jahrhunderts geprägt wurde, daß aber die Anpreisung der Nützlichkeit so alt ist wie die menschliche Lust an der Banalität, die Gleichsetzung von *nützlich* und *gut* so alt wie die menschliche Sprache. Darum läßt sich auch der Begriff des Nutzens nicht definieren, wenn man nicht den Mut hat, die *Tugend* für das zu erklären, was uns etwa *taugt* oder nützlich ist.

Einer der ältesten und berühmtesten Anpreiser des Utilitarismus war Confuzius, der von den Chinesen ihr ungekrönter König genannt wird und doch nur ein flacher Moralprediger war. Hier möchte ich nur die prachtvolle Parabel mitteilen, in der

Tschuang-Tse, der späte Schüler des Lao-Tse, der geistreiche Gegner des Confuzius, vor 2200 Jahren, das Nützlichkeitsprinzip mit heiligem Lachen verspottet hat. Man findet die Parabel vom „Heiligen Baum" in den „Reden und Gleichnissen des Tschuang-Tse" (Deutsche Auswahl von Martin Buber); nicht ein Lob des Müßiggangs ist gemeint, sondern, nach der schwer zugänglichen Lehre der chinesischen Mystik (vgl Art. *Tao*), ein Verzicht auf die Anwendung menschlicher Wertbegriffe. Die Parabel aber lautet (etwas gekürzt):

Ein Zimmermann reiste nach dem Staate Tschi. Er sah einen heiligen Baum, der so groß war, daß ein Stier sich dahinter verbergen konnte; er hatte einen Umfang von hundert Spannen, ragte hoch über den Gipfel des Hügels empor und trug Äste, von denen manche der Größe nach für Kähne getaugt hätten. Eine Menschenmenge stand davor und gaffte ihn an, aber der Zimmermann achtete seiner nicht und ging des Weges weiter, ohne sich umzusehen.

„Das Holz taugt zu nichts. Mach ein Boot daraus — es wird sinken. Einen Sarg — er wird faulen. Hausrat — er wird bald zerfallen. Eine Tür — sie wird schwitzen. Einen Pfeiler — er wird von den Würmern zerfressen werden. Es ist ein Holz ohne Rang und ohne Nutzen. Darum hat es sein gegenwärtiges Alter erreicht."

Als der Zimmermann nach Hause kam, träumte er, der Baum erscheine ihm und spreche zu ihm: „Was ist es, womit du mich vergleichst? Sind es die vornehmen Bäume? Der Kirschbaum, der Birnbaum, der Orangenbaum und andere Fruchtträger werden, sobald ihre Früchte gereift sind, geplündert und schimpflich behandelt. Große Zweige werden geknickt, kleine abgebrochen. So schädigen diese Bäume durch ihren Wert ihr eigenes Leben. Sie können ihre zugemessene Spanne nicht vollenden, sondern kommen vorzeitig in der Mitte der Bahn um, weil sie in die umgebende Welt verstrickt sind. So ist es mit allen Dingen. *Eine lange Zeit war es mein Ziel, nutzlos zu werden.* Mehrmals war ich in Gefahr, aber endlich ist es mir geglückt, und so kam es, daß ich heute *nutzreich* bin. Aber wäre ich damals von Nutzen gewesen, ich hätte jetzt nicht den großen Nutzsegen, den ich habe. Überdies gehören wir beide, du und ich, zu derselben Art von Dingen. Tue darum diese Tadelsucht von dir ab. Ist ein nichtsnutziger Mensch, dessen Zeit der Gefahren noch nicht vorüber ist, die richtige Person, von einem nichtsnutzigen Baum zu reden?"

V.

Veränderung.

I.

Ein Wort, so häufig in der Sprache des Alltags und leider so selten in erkenntnistheoretischen Untersuchungen, daß mancher es in einem philosophischen Wörterbuch nicht suchen würde. Und doch kann ich voraussagen, daß unsere Untersuchung die Schwierigkeiten nicht bewältigen wird, die dieser allgemein gebrauchte Begriff birgt.

Was immer auf der Welt geschieht, wird von uns nur wahrgenommen, weil und wenn eine *Veränderung* wahrgenommen wird. Werden und Vergehen, Leben und Tod, das Wachsen der Organismen, die Intensitätsunterschiede unserer Sinneseindrücke, die Bewegung der Körper im Raume, das sind so die wichtigsten Arten von Vorgängen, von denen unser Bewußtsein einzig und allein als von Veränderungen Notiz nehmen kann. Wir erfahren etwas von der Welt, nur weil wir Veränderungen wahrnehmen. Die Sonne, wie andere Himmelskörper, ist durch Änderung unzähliger Energiezentren oder Atome geworden und wird nach der Meinung vieler Astronomen durch neue Änderungen wieder vergehen; Änderungen optischer Art lassen uns die Sonne rot oder weiß und nach den Tageszeiten und Jahreszeiten heller oder weniger hell erscheinen; die Sonne bewirkt in den Pflanzen Änderungen, die wir als ein Wachsen ansprechen; und die Änderungen der relativen Lage des Beobachters und der Sonne orientieren uns in dem, was wir die Zeit nennen. Aller Inhalt unserer Erkenntnis besteht aus Veränderungen der Objekte der Erkenntnis. Das ist eine sehr geringe Wahrheit.

Die Schwierigkeiten beginnen aber sofort und erzwingen die intensivste Aufmerksamkeit, wenn wir die letzten Worte genauer betrachten. Die *Veränderungen* gehen nämlich, so sagt unsere Sprache, *an* den Objekten unserer Erkenntnis vor sich. Es sind Dinge da, die sich verändern. Nichts scheint einfacher. Ich hatte einmal ein Gewicht von 8 Pfd. und wiege jetzt 180 Pfd.; ich war einmal schwarz und bin jetzt grau. Der Apfelbaum drüben war im Dezember kahl, im Mai blühte er und jetzt trägt er Früchte. Der Teich, der im Winter zugefroren war, ist jetzt Wasser. Der Quecksilberfaden im Thermometer stand vor drei Stunden um ein Zentimeter niedriger als jetzt. Das letzte Beispiel eröffnet eine weite Aussicht: die Ausdehnung der Körper ändert sich mit dem Wärmegrad; und da die Wärme, mikroskopisch betrachtet, unaufhörlich schwankt, sich *ändert*, so ändert sich auch eine der auffallendsten Erscheinungen der Körperwelt, die Gestalt, unaufhörlich. Ebenso aber würden wir bei ultra-mikroskopischer Beobachtung alles andere an der Körperwelt in unaufhörlicher Veränderung

begriffen finden, beim Werden und Vergehen, beim Wachsen, bei der Intensität unserer Sinneseindrücke und bei der Bewegung. Die erste Schwierigkeit liegt also in der Tatsache, die eigentlich schon in der ersten flachen Bemerkung versteckt lag: daß wir überhaupt nichts kennen als Veränderungen, daß wir von etwas Bleibendem, von etwas *Seiendem* nichts wissen. Was übrigens der alte Herakleitos schon gesagt hat.

Nun aber hat wieder der Begriff *Veränderung* gar keinen Sinn, wenn nicht etwas da ist, was sich ändert. Man könnte mit dem gleichen Rechte und fast in dem gleichen Sinne sagen: wenn nicht etwas da ist, was *bleibt*. *Bleiben* und *sich verändern* sind nicht so sehr Gegensätze als Korrelatbegriffe. Jeder von ihnen kann nur mit Hilfe des andern (*verändern* kommt aber von *ander*) definiert und verstanden werden. Gibt es in der Welt, eben nach Herakleitos, nur ein Werden und kein Sein, nur Veränderung und nichts Bleibendes, nur Bewegung und keine Ruhe, „kann man nicht zweimal in denselben Fluß steigen", — dann fehlt der eine der Korrelatbegriffe, und *Veränderung*, weil sie sich von nichts *Bleibendem* abhebt, verliert jeden Sinn.

Der Widerspruch, sprachlich wie jeder Widerspruch, wird vielleicht noch lebhafter empfunden werden, wenn ich an den vorhin gebrauchten Satz erinnere: „aller Inhalt unserer Erkenntnis besteht aus Veränderungen der Objekte der Erkenntnis." Die Objekte der Erkenntnis, die Dinge sind — je nachdem — auch Objekte der Wahrnehmung, die an diesen Objekten eben nur Veränderungen wahrnimmt, aber sie sind auch Subjekte der wahrnehmbaren Veränderungen. „Ein Ding ändert sich." In dem Reflexivum steckt schon die Vertauschung von Subjekt und Objekt.

Für viele Fälle von Veränderungen scheint die naive Weltanschauung der Gemeinsprache recht zu haben, wenn sie bei dem nächsten Objekt der Veränderung nur an einen Zustand, eine Qualität oder eine Quantität denkt und hinter der Veränderung sich etwas Bleibendes vorstellt, gewöhnlich eine Substanz, die unverändert bleibt. Das grüne Blatt wird im Herbste rot, aber das Ding bleibt Blatt; wie der Baum bleibt. Ich bekomme graue Haare, aber mein Ich bleibt. Der Strom schwillt im Frühjahr an, aber im großen und ganzen bleibt der Strom in seinem Strombett. Das letzte Beispiel könnte uns lehren, daß nur die gewiesene Form geblieben ist, aber auch nicht ein Tröpfchen Wasser vom alten Winterstrom. Doch auch in mir ist nur die gewiesene Form geblieben, kaum ein Atom aus der Zeit, da ich ein Säugling war. Und der Chemiker wird nachweisen können, daß auch im herbstlichen Blatt alles etwas anders geworden ist, bis auf die gewiesene, gerichtete Form. Und so frage ich: was ist das Subjekt oder meinetwegen das Objekt der Veränderungen, wenn es nach der Änderung nicht mehr da ist? Sollte das Subjekt oder meinetwegen das Objekt etwa die bloße Form sein? Da müßte doch vorher erst

ausgemacht werden, was die Form ist, außerdem, daß sie menschliche Vorstellung ist. Ich will die Frage nachher besonders für zwei Begriffe stellen, bei denen das Verschwinden der Substanz, des Veränderungsträgers, zu bedenklichen Konsequenzen führt: für den *Ich*begriff und für den *Energie*begriff. Vorher möchte ich nach dem Plan dieses Buches einige Notizen zur Wortgeschichte zusammenstellen, trotzdem *Veränderung* und die entsprechenden Worte anderer Sprachen nicht zu den Begriffen gehören, die von altersher für den philosophischen Sprachgebrauch zurechtgeknetet worden sind.

II.

Aber eine Eigentümlichkeit, die ich nur bemerken und nicht erklären kann, hat der Begriff. Wir werden im Griechischen, Lateinischen und Deutschen Bezeichnungspaare finden, so zwar, daß die eine Bezeichnung etwas Sinnfälliges hat, die andere eine abstrakte Herkunft; das abstrakte Wort scheint mir durch Lehnübersetzung weiter gegangen zu sein; das sinnfällige Wort weist keine Lehnübersetzung auf, hat aber in alten und neuen Sprachen doch überraschende Entsprechungen.

Das sinnfällige Wort heißt im Griechischen *μεταβαλλειν*, *herumwerfen*, sich plötzlich *umdrehen*, kommt in diesem Sinne bei Homeros vor, wird später von jeder physischen (die Speise verändern = verdauen, den Ort verändern wie die Zugvögel) und moralischen (*ἀλλους τροπους* = andere Sitten annehmen) Veränderung gebraucht; das Partizipium *μεταβαλλων* drückt genau wie das Deutsche *umgekehrt* einen Gegensatz aus. Diesem *μεταβαλλειν* entspricht im Lateinischen *mutare*, wohl bestimmt zusammengezogen aus *movitare*, abgeleitet aus *movere*, das sich wieder zu meare (gehen, wandeln) verhält, wie *κινειν* zu *κιειν*. (Wir werden die *Energie* als das neueste Synonym kennen lernen und dann der *kinetischen Energie* als der lebendigen oder Bewegungs-Energie begegnen.) *Mutare* bedeutet ursprünglich nur die örtliche Veränderung, die Bewegung, wird aber im klassischen Latein von jeder Änderung, *Verwandlung*, Vertauschung, jedem Wechsel oder Tausch gebraucht. Interessant für das antike Sprachgefühl ist es, daß *mutare* prägnant zur Bezeichnung einer Änderung in guter oder schlechter Tendenz benützt werden kann; vinum *mutatum* heißt *verdorbener* Wein, *mutare* militiam heißt beinahe *Degradation*. Der sinnfällige deutsche Ausdruck ist *wechseln*; die gegenwärtige Sprachwissenschaft wird *wechseln* nicht als Lehnwort aus dem lateinischen Stamme *vic* gelten lassen wollen, redet von gemeinsamem Ursprung und sieht die Gleichung *vicissitudines* und *Wechselfälle* als indogermanische Gemeinsamkeit an. (Für die Entlehnung von Wechsel aus *vicis* möchte ich doch anführen, daß aus einem nicht mehr nachweisbaren *vica* sich ein spanisches *vega*, ein portugiesisches *veiga* gebildet hat, das ausdrücklich die ländliche *Wechselwirtschaft*, ein Feld bezeichnet, auf dem Wechselwirtschaft getrieben wird.)

Einerlei, das deutsche *wechseln* ist wie das lateinische *mutare*, der Ausdruck besonders für sinnfällige Veränderungen, für Ortswechsel (*Wechsel* der Jagdtiere), in neuer Zeit ganz allgemein geworden im Geschäftsverkehr als Übersetzung des italienischen *cambio*, früher noch genauer *Wechselbrief*; auch im Französischen heißt es *lettre de change*; *cambio* und franz. *change* haben in der Börsensprache eine noch reichere Wortfamilie angesetzt als das deutsche *Wechsel* und das englische *change*.

Die romanischen Worte *cambio*, *change* gehen ganz gewiß auf ein mittellateinisches *cambire* zurück, auch finden sich schon im Mittelalter die Worte *cambitor* für *nummularius* oder Bankier und *cambitoriae litterae* für *Wechselbrief*. Im alten Latein trifft man schon, wenn auch selten, das Wort *cambiare* für *wechseln, tauschen*. Dieses lateinische Wort nun wird allgemein abgeleitet vom griechischen *καμπτειν*, krümmen, beugen, und dennoch ist die Herleitung unsicher. Haben wir an *καμπτειν* als Sportausdruck zu denken, an das *Umlenken* in der Rennbahn, so wäre dieselbe Metapher wie bei *μεταβαλλειν* da, und man könnte nun doch in *mutare* eine Lehnübersetzung von *καμπτειν* erblicken.[1]) Doch darf ich nicht unerwähnt lassen, daß Bréal das romanische *cambiare*, *cangiare*, *changer* usw. sehr hübsch auf das griechische *καμψα* oder *καμψιον* (unser *Kapsel*) zurückgeführt hat, auf das Körbchen der Geldwechsler, deren übriges Gerät (Bank, Tisch) auch sonst in unsere Sprachen übergegangen ist.

Die abstrakte Bezeichnung für den Begriff *Veränderung* ist rascher zu übersehen. Von *ἀλλος*, *alius*, bildete sich *ἀλλοιος*: was verschieden ist (wieder prägnant: das *Übel*); davon *ἀλλοιοω* und *ἀλλοιωσις*, verändern und *Veränderung*; *ἀλλοιωσις* wurde ein Terminus verschiedener Disziplinen. Aus dem entsprechenden lateinischen *alius* (Einer unter Vielen) wurde das komparativische *alter* (Einer von Zweien). Es ist vielleicht nicht unwichtig, erkenntnistheoretisch darauf hinzuweisen, daß eine Veränderung immer der Übergang von einem Zustand zu einem zweiten ist, daß also zum abstrakten Ausdruck der Veränderung *alter* besser geeignet ist als *alius*; wir haben auch im Deutschen und im Slawischen für der *Andere* komparativische Lehnübersetzungen von *alter*. Aus alter bildete man ein *alterare*, offenbar Lehnübersetzung von *ἀλλοιοειν* (bei Boëthius in einer Übersetzung des Aristoteles), das dann in böser Tendenz gebraucht wurde und so im Französischen *altérer* (auch: le vin *s'altère*) und im medizinischen Sinn des englischen *alteration* geblieben ist. Aus

[1]) Ich gebe der Erwägung anheim, ob unser *Roßtäuscher* nicht damit zusammenhängen kann, daß der Zirkuskünstler, der beim Rennen von einem Pferde aufs andere sprang, *mutator equorum* hieß, griechisch *μεταβατης*; *mutator* aber sonst auch der *Eintauscher*, der Kaufmann; eine andere Bezeichnung für den Springer, *desultor*, hat in unserem *desultorisch*, abspringend, einen anderen Weg genommen. Der zweite Teil des Wortes *Roßkamm* ist ja schon auf *cambitor* zurückgeführt worden.

der lateinischen Weiterbildung *alternus, abwechselnd*, entstand das neue Wort *alternare*.

Ich kann nicht anders, als in unserem *ander*, ursprünglich und bis in unsere Zeit hinein = der *Zweite*, eine Lehnübersetzung von *alter* zu sehen, in unserm *verändern* eine angepaßte Lehnübersetzung von *alternare*. *Verändern* ist erst mhd. nachzuweisen, zuerst in der uns fast philosophisch anmutenden Form *verandern*; in transitiver Bedeutung heißt es noch bis zu Fischart und Grimmelshausen auch *metamorphosieren*, d. h. durch Zaubermittel verwandeln; die sinnfälligste, die Veränderung des Ortes, wird prägnant gemeint, wenn sich das Wort auf Verlegung eines Gerichts oder auf Entlassung aus einem Dienst bezieht. (Noch in heutigen Dienstbüchern findet man mitunter als Grund, weshalb ein Dienstbote fortgeht: „um sich zu *verändern*"; ich vermute, daß da ein Pleonasmus vorliegt: er wechselt den Dienst um den Dienst zu wechseln.) Auch auf Verheiratung wird *verändern* und *Veränderung* bezogen.

III.

Man sieht vielleicht, daß der Begriff in allen diesen Wortformen für eine exakte Auffassung des Weltgeschehens nicht recht geeignet war. Die ewige Crux des Veränderungsbegriffes, die Frage nach dem, was etwa bei einer Veränderung bleibt, wurde vielleicht von den vorklassischen Griechen gestellt, das Verhältnis von Sein und Werden wurde logisch untersucht, aber die Griechen der eigentlich klassischen Zeit waren zumeist zu kindliche Naturforscher und zu schülerhafte Psychologen, um die Erhaltung der Energie und die Einheit des Individuums als Probleme des Veränderungsbegriffs fassen zu können. Das Mittelalter vollends hatte an seinem Judengott das Bleibende, das unveränderliche Sein und brauchte, ja konnte andere Subjektträger von Veränderungen nicht verlangen. So kam es, daß der Begriff der Veränderung erst in moderner Zeit, eigentlich erst mit und nach Kant, den Philosophen in seiner ganzen Schwierigkeit aufzugehen begann.

Spinoza, der unfertige und unselbständige Spinoza, der die Cogitata Metaphysica schrieb, hat (II. Tl. IV. Kap.) sich noch bemüht, die Unveränderlichkeit Gottes zu beweisen und bei dieser Gelegenheit eine Definition des Begriffes Veränderung gegeben. Keine neue Definition. Per mutationem intelligimus hoc loco omnem illam variationem, quae in aliquo subjecto dari potest, integra permanente ipsa *essentia* subjecti. Auf die Theologie Spinozas, auf seinen Beweis, daß Gott weder von einem andern noch von sich selbst geändert werden könne, wollen wir nicht eingehen, trotzdem die Bemerkung, Gott zürne nicht und werde nicht traurig, man verwechsle da Ursache und Wirkung, schon den reiferen Spinoza des theologisch-politischen Traktats verrät. Man achte aber auf die der Scholastik entnommene Unterscheidung zwischen *variatio* und *mutatio*. Die *variatio*, die Verschiedenheit, setzt kein *Bleibendes*

voraus, kein Subjekt, ja auch kein Objekt der Änderung, nichts Wesentliches, das zu bleiben hätte. Die atomistische Weltanschauung, die überall nur Umlagerung erblickt, hat genau genommen kein Recht, von einer Veränderung einer bestimmten Lage zu sprechen, weil keine einzige Lage vor einer anderen die Auszeichnung besitzt, *wesentlich* zu sein. Der Kartesianer Spinoza, der in dieser ganzen Schrift allein zu Worte kommt, — weil Spinoza mit der Architektur seines eigenen Gedankenbaues noch nicht zufrieden war oder weil er durch eine Darstellung der Kartesianischen Philosophie noch oder schon eine Stellung zu erringen glaubte oder gar weil damals, etwa 1662, das Bekenntnis zu Descartes just soviel Tapferkeit erforderte, als der noch ringende Spinoza aufbrachte, — begnügte sich damit, auf den Unterschied zwischen *variatio* und *mutatio* hinzuweisen. Die Schwierigkeit, daß man nur von etwas *Bleibendem* aussagen dürfe, daß es sich *verändere,* ist in der Gegenüberstellung der beiden Begriffe variatio und mutatio zutiefst mitverstanden, wird aber noch nicht klar ausgesprochen.

Ganz scharf sieht erst Kant die Schwierigkeit schon in seiner Dissertation; und in der Vernunftkritik (S. 230) scheint er sogar den Ausdruck *Veränderung* eliminieren zu wollen: „Veränderung ist eine Art zu existieren, welche auf eine andere Art zu existieren ebendesselben Gegenstandes erfolget. Daher ist alles, was sich verändert, *bleibend*, und nur sein *Zustand wechselt.* Da dieser Wechsel also nur die Bestimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können, so können wir, in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck, sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen *Wechsel*, da einige Bestimmungen aufhören und andere anheben." Kants „Berichtigung des Begriffs von Veränderung" zielt freilich zunächst nur darauf ab, durch den Begriff der Zeit, die man nur an etwas Beharrliches „anheften" könne, zu zeigen, daß Entstehen und Vergehen nicht zu den Veränderungen gehören. Aber er hat doch gelehrt, „etwas paradox", daß nur das Beharrliche *verändert* wird, daß das Wandelbare nur einen *Wechsel* erleidet. Er hat damit das Problem erkannt: was ist das Subjekt, der Träger der Veränderungen, die wir doch allein von aller Substanz kennen? Und er hätte schon nach dem sprachlichen Ausdruck des Problems fragen können.

Herbart scheint mir diese feine Untersuchung Kants nur noch einmal gedacht zu haben, als er im Begriffe der Veränderung einen Widerspruch fand und die Summe aller Veränderungen, alles wirkliche Geschehen „Übersetzung des Was der Wesen in eine andere und fremde Sprache" nannte.

Daß die Schwierigkeit des Begriffs sprachlicher Art sei, ist vorauszusehen gewesen. Ich kann die Untersuchung nicht weiter führen, ohne mich auf ein wichtiges Ergebnis meiner Sprachkritik zu berufen. Ich

habe zu zeigen versucht, daß die Wirklichkeitswelt uns höchstens durch Eigenschaften und Zustände zur Erkenntnis kommt, also in der sprachlichen Form der *Adjektive*, daß die vermeintlichen eigentlichen Wirklichkeiten, die Dinge oder Substanzen, von denen wir in der sprachlichen Form der *Substantive* reden, gar keine Erkenntnisobjekte sind, einzig und allein im Sprechen und Denken vorhanden. Von dieser Lehre scheint mir nun einiges Licht zu fallen auf den Begriff der Veränderung. Die Schwierigkeiten werden nicht gehoben, enthüllen sich aber als die uns wohlbekannten Schwierigkeiten oder Unzulänglichkeiten der menschlichen Sprache. *Sein* und *sich verändern* sind Korrelatbegriffe. Nur das Bleibende oder Seiende kann sich ändern. Was wir aber von der Welt überhaupt wahrnehmen, ist immer nur die *Änderung*, nicht das *Sein*. Das ist ja dasselbe, als wenn ich gesagt hätte: die Wirklichkeitswelt gelangt zu uns nur durch Adjektive, nicht durch Substantive. (Vgl. die Art. *substantivische* und *verbale Welt*).

Jetzt darf ich den Versuch machen, den Begriff der Veränderung, wie ich versprochen habe, an den beiden dominierenden Hypothesen zu prüfen, an der dominierenden Hypothese der Geisteswissenschaften, dem Ichbegriff, und der dominierenden Hypothese der Naturwissenschaften, dem Energiebegriff.

IV.

Daß alle unsere Geisteswissenschaften, weil sie unser Innenleben zum Gegenstande haben, auf dem *Ichgefühl* beruhen, und daß die modernen Naturwissenschaften, weil sie ein einziges, einheitliches oder einigendes, Prinzip suchen, den *Energie*begriff fordern, brauche ich hoffentlich nicht auszuführen; daß beide Begriffe nicht Wirklichkeitswerte, sondern Hypothesen sind, das ist jedem ernsthaften Erkenntnistheoretiker lange klar gewesen und wird durch Heranziehung des Begriffs *Veränderung* vielleicht noch etwas klarer werden.

Ich erwerbe einige Kenntnis meiner selbst, meines Ich, genau so, wie ich Kenntnisse des übrigen Weltgeschehens erwerbe: durch Wahrnehmungen von Veränderungen. Wenn sich nichts veränderte, weder in mir noch um mich, so wäre mein Dasein schwerlich ein Leben zu nennen. Es ist wohl nicht zuviel gesagt: nicht einmal das dumpfe Gemeingefühl besäßen wir ohne die Veränderungen, die wir Stoffwechsel nennen.

Das Granitteilchen in der Mitte eines Granitfelsens kennt sich nicht, lebt nicht, weil es nichts erlebt. Leben oder erleben heißt: Veränderungen erleben. Was immer wir nun an uns selbst wahrnehmen, äußerlich oder innerlich, das ist, sprachlich ausgedrückt, adjektivischer Art. Eine einzige Wahrnehmung substantivischer Art glauben wir außerdem zu besitzen: unser *Ich*. Das Ganze, die Einheit, der Träger aller unserer Wahrnehmungen und Gefühle scheint ja auch noch da zu sein, die Basis oder die Krönung, der Fuß oder der Kopf des Ganzen, man weiß nicht

recht, das Bleibende vor oder hinter (man weiß nicht recht) allen Änderungen. Dieses Ichgefühl ist so stark, daß der Vater der modernen Philosophie das „cogito ergo sum" zur Gegeninstanz des radikalen Zweifels gemacht hat; es ist so stark, daß Schopenhauer aus ihm seine Willensphilosophie herausgesponnen hat; ist so stark, daß der naive Realismus jedes Negers und jedes abendländischen Bauernjungen sein Ich für die sicherste und für die wichtigste Gewißheit hält. Ich aber glaube dagegen, daß das Ichgefühl eine Täuschung ist, der ich mich natürlich ebenfalls nicht entschlagen kann, daß jedes menschliche Individuum vielleicht von den Blutkörperchen aufgebaut wird, wie die Bienen ihren Stock bauen, daß die von mir durchaus nicht geleugnete Einheit des menschlichen Individuums genau so rätselhaft, nicht rätselhafter ist als der Zweckverband eines Bienenstocks; ich glaube, daß das Ichgefühl ein Werk des organischen Gedächtnisses ist, wie die geistige Einheit dieses *meines* Buches dadurch hergestellt wird, daß mein Gedächtnis den Faden heute anknüpft, wo er gestern abgerissen worden ist. Zusammengehalten werden die Vorstellungen von und die Erinnerungen an Veränderungen, beim Ich wie bei andern Substantiven, eigentlich immer nur durch ein Wort, durch einen Namen. Das Individuum, das Franz Beutter heißt, hängt mit Recht an seinem Namen; sein Ich hängt davon ab. Als Kind hat er sich selbst früher Franz genannt, lange bevor ihm durch das substantivische Ich der Schein, die Täuschung des Ichgefühls, aus der Sprache der Erwachsenen mitgeteilt wurde. Die Täuschung des Ichgefühls führt aber noch weiter. Der Widerspruch im Veränderungsbegriff scheint durch das Ichgefühl gelöst. Ich erlebe nur Veränderungen, aber ich bin, mein Ich ist, ist das Subjekt dieser Veränderungen, ist das *Bleibende*, das *sich ändert*. Und so mag die täuschende Vorstellung des Ich das Vorbild geworden sein, nach dem das menschliche Denken oder Sprechen die Substantive aller Sprache gebildet hat, die Subjektträger der Veränderungen, die Unwirklichkeiten, an die die Sprache die adjektivischen Wirklichkeiten hängt. Unser Denken kann an das Weltgeschehen nicht heran, weil das Weltgeschehen aus Veränderungen besteht und die menschliche Sprache Subjekte dieser Veränderungen verlangt: Worte, Götter.

Tief versteckt in der täuschenden Annahme eines Subjektträgers der Veränderungen, eines substantivischen Ich über dem adjektivischen Weltgeschehen, birgt sich das unauflösbare Rätsel des Begriffs der *Ursache*. Hume hat die Kühnheit gehabt, den Ursachbegriff aus dem Denken hinauszuwerfen und ihn durch den Zeitbegriff zu ersetzen. Es ist, weil alle Veränderungen an die Zeit geknüpft sind, die keckste Metapher, die je von einer Menschenphantasie gewagt worden ist. Aber doch nur eine Metapher. Und dennoch eine Großtat, weil sie zum ersten Male, seitdem Menschen philosophierten, den Ursachbegriff von

dem Irrtum der Dinglichkeit erlöste. Der naive Realismus, im Wortaberglauben befangen, hatte vorher niemals Anstoß daran genommen, daß *Ursache* sich für die der Wirkung vorausgehende Sache ausgab, daß das lateinische *causa* wie das griechische *αἰτία* zugleich die *Ursache* einer Veränderung und das juristische Streit*objekt* bezeichnete, daß im Französischen sich nur zufällig die Doublette *cause* und *chose* für Ursache und Sache herausgebildet hatte, fast ebenso im Italienischen (*causa* und *cosa*). Die Sache liegt so: die menschliche Sprache oder das menschliche Denken weiß einzig und allein das vom Geschehen, was am Geschehen Veränderung ist; es hypostasiert nach dem Modell des Ichgefühls substantivische Subjektträger der Veränderungen, aus Denkökonomie, wie Mach sagen würde; aber das Denken ist durch jahrtausendelange Erfahrung auch zu der Vorstellung einer Notwendigkeit des Geschehens gelangt, einer Verkettung der Veränderungen, zu der sogenannten Kausalität, und selbst für dieses Gedankenverhältnis hat die Sprache ein Ding hypostasieren zu müssen geglaubt, nach dem gleichen Modell des Ich, die dem in der Zeit folgenden Ding, der Wirkung, ein vorausgehendes Ding zum Schöpfer machte, die *Vor-Sache*, die *Aus-Sache*, die *Ur-Sache*. Ich kann hier nur flüchtig darauf hinweisen, daß die optische Täuschung einer menschlichen Willensfreiheit auf diese Hypostasierung eines Ursachbegriffs zurückgeht: die Menschen und die sogenannten toten Dinge erfahren Veränderungen; bei den Dingen nimmt man, weil man von ihrem Innern gar nichts weiß, äußere Ursachen an und spricht von Kausalität; bei Menschen hat man bis auf Spinoza die äußere Kausalität geleugnet, weil die Täuschung des Ichgefühls dazu führte, die das Leben begleitenden Lust- und Unlustgefühle wieder nach dem Modell des Ichbegriffs einem substantivischen Willen zuzuschreiben, und weil dieser Scheinbegriff, der doch der Handlung vorauszugehen schien, genau wie die Ursache der Wirkung, ohne das liberum arbitrium indifferentiae keinen Sinn gehabt hätte. Niemand ahnte, daß Indifferenz die Erscheinung des Willens ausschließt, daß Buridans Esel recht gehabt hätte. (Vgl. Art. *Schopenhauer* V.)

Der Ichbegriff hat mich zum Ursachbegriff hinübergeleitet und mit dem Ursachbegriff stehe ich bei der dominierenden Hypothese der neuen Naturwissenschaften, beim Energiebegriff. Der Energiebegriff hat seit etwa 60 Jahren eine neue, vorher ungeahnte Bedeutung gewonnen. Zwei Bedeutungen eigentlich, die ich jetzt auf die eine Hypostase, auf das sprachliche Substantiv zurückführen will.

Die erste Bedeutung ist in dem unzählige mal wiederholten ersten Satze der mechanischen Wärmetheorie zu finden, in der Lehre von der Erhaltung der Energie; hier stellt sich die Energie ursprünglich als ein adjektivisches Wesen vor, als eine Qualität oder Eigenschaft, als „die Fähigkeit, Arbeit zu leisten". Sieht

man aber genauer zu, so ist *Arbeit* im Sinne dieser mechanischen Wärmetheorie nichts anderes als die Summe von Änderungen, die jeweilen mit einem Maße besonderer Art gemessen werden können. Das Gesetz von der Erhaltung der Energie lehrt die Proportionalität der Änderungen bei verschiedenartigen Maßstäben. Lange vorher hatte die Naturwissenschaft die Konstanz oder die Erhaltung der Materie gelehrt, gelehrt, daß bei allen Veränderungen der sekundären Eigenschaften die Substanz bleibe, der Stoff, der Träger der Veränderungen. Die neue Lehre von der Erhaltung der Energie überträgt den Seinscharakter nun von der Substanz auf die Energie, straft ihre eigene Definition Lügen und macht die Energie aus einer bloßen Qualität, aus der Fähigkeit zur Arbeitsleistung, doch wieder zu einer Substanz. Man mache sich das nur einmal an dem Sinne klar, den die beiden Lehren, (die von der Erhaltung der Materie und die von der Erhaltung der Energie) haben. Wenn sich nach der neuen Physik Wärme z. B. in Elektrizität und dann in mechanische Arbeit wandelt oder ändert, so beobachten wir Veränderungen in der Wirklichkeitswelt, ohne daß scheinbar die Eigenschaft eines Subjektträgers sich geändert hätte. Die Änderungen waren Vorgänge, aber nicht Vorgänge an einem Ding, an einem Subjekt, an einer Substanz. Nun aber zeigten die Experimente, welche in der älteren Physik die Erhaltung der Materie erwiesen, das gleiche Bild. Wie die Wärme verschwindet und als proportionale Elektrizität wiedergefunden wird, so verschwindet der Kohlenstoff, um als proportionale Menge von Kohlensäure wieder nachgewiesen zu werden. Konstanz der Materie wie Erhaltung der Energie kann einzig und allein an Veränderungen beobachtet werden, die im Laboratorium deutlicher als im Naturgeschehen den Charakter von Metamorphosen oder von Transformationen haben. In der ersten Bedeutung wurde so *Energie* aus einem Qualitätsbegriff zum Oberbegriff der verschiedenen Arbeitsleistungen oder Veränderungen oder Transformationen. Wärme, Elektrizität, Bewegung (mechanische Arbeit) wurden ein Plural von Energien.

Da war nur noch ein Schritt zu machen, und man bildete aus diesem Plural wieder einen Singular: *die* Energie, die — und es wurde die zweite Bedeutung des Wortes — an die Stelle der abgetanen Materie gesetzt wurde. Die Atome hießen Energiezentren. Und alles blieb so ziemlich beim alten.

Es will mich bedünken, daß es nicht allein die grundlegende Tendenz aller dieser Untersuchungen ist, was mich immer wieder aus der Erkenntnistheorie in die Sprachkritik führt; es will mich bedünken, daß jedesmal, wenn die Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Begriff gerichtet worden ist, bald das Tautologische, bald das Widersprechende des menschlichen Denkens aus dem Wortklange des Begriffes schon klar wird. So hier aus den Wortklängen: Ursache, Wirklichkeit, Kraft, Energie (vgl. Art. *Energie*). Da ich aber in

diesem Buche gar nichts anderes mit so vielen Beispielen belegt habe, wie die eine historische Erfahrung, daß die sogenannte Kultur von Jahrhundert zu Jahrhundert wandert, von Volk zu Volk, Sachen entlehnend und Worte entlehnend, da der Teil der Kultur, welcher Philosophie heißt, wieder nur Worte entlehnen kann, alte Worte, die auch in ihrer Jugendzeit niemals die Wirklichkeit erfassen konnten, — darum wird es uns nicht überraschen, wenn wir jetzt in allem Gerede über das eben angeführte Begriffsbündel eitel Tautologien und Widersprüche entdecken werden.

V.

Dem Energiebegriff ist der Widerspruch eigentlich schon in die Wiege gelegt worden. Bei Aristoteles, auf den Wortgeschichte leider immer zurückgehen muß, ist die Konfusion schon so, daß sie von der Scholastik kaum überboten werden konnte. Die Energie ist die Ursache jeder Kraftäußerung (*φανερον ὅτι προτερον ἐνεργεια δυναμεως ἐστιν*, Met. IX. 8), die Kraft ist die Ursache ihrer selbst. Und mehr als zweitausend Jahre später, als Robert Mayer genialisch das Gesetz von der Erhaltung der Energie aufgestellt hatte, kamen ihm Leute, die sich längst nicht mehr Aristoteliker nannten, mit den alten Einwürfen aus der Rüstkammer der griechischen Terminologie. Die Schwierigkeit, die diese ganze Untersuchung aufzuzeigen unternahm, wurde dem armen Entdecker entgegengehalten, aber von unklaren oder vielleicht auch unehrlichen Gegnern. Was sich verändert, kann doch nicht zugleich das Bleibende sein. Die Kraft, die verwandelt wird, kann doch nicht die Kraft sein, die erhalten wird. Mayer war nicht wortabergläubisch. Verzweifelt rief er aus: „Es handelt sich ja nicht um die Frage, was die Kraft für ein Ding sei, sondern darum, welches Ding wir Kraft nennen wollen.“ Ostwald (Naturphilosophie², S, 65) hat ganz recht, wenn er dazu an den Astronomen erinnert, der die nicht mehr zu überbietende Dummheit gesprochen haben soll: „Wer steht uns dafür, daß der Stern, den die Astronomen für Uranus halten, auch wirklich Uranus sei?“ (Gewöhnlich wird so zitiert: „Alles will ich den Astronomen glauben; woher wissen sie aber, wie die Sterne heißen?“) Der witzige Fechner war weiser wie alle anderen, da er zu dem alten Spaße bemerkt: „Ich kann in der Tat den Unterschied dieser Frage von den meisten Haupt- und Streitfragen, um welche die Philosophie sich dreht, worin die verschiedenen Systeme einander hart entgegentreten, kaum entdecken, falls man nur recht zum Grunde des Streites geht.“ Ostwald ist zum Grunde des Streites nicht gegangen, er hätte sonst nicht in einem Worte, im Energiebegriff, die vollständige Lösung des alten Problems finden können.

Ich aber behaupte, daß der neumodische Energiebegriff nur ein neuer Name für die uralten Vorstellungen des naiven Realismus ist. Wir wissen seit Schopenhauer, daß Substanz und Materie zwei verschiedene Worte für die gleiche Vorstellung

sind, daß ferner die Kausalität eben auch nichts weiter ist, als wieder die Materie oder die Wirklichkeit, vorgestellt unter dem Bilde der aufeinander folgenden Veränderungen. Und Schopenhauer staunt (W. a. W. u. V. I. S. 10) das Wunder der deutschen Sprache an, die den Inbegriff alles Materiellen *Wirklichkeit* nennt: *was wirkt.* Ich kann mir nicht helfen: „die Italiener nennen es *cavallo,* wir sagen *Pferd,* und es ist auch ein *Pferd.*" Meine Anschauung von der Wortgeschichte läßt mich die Weisheit der philosophischen Sprache nicht anstaunen.

Die Griechen hatten das Wort *ἐνεργεια,* das — wie eben erzählt — von Aristoteles zu einer Ursache seiner selbst, zu einer Ursache der Kraft mißbraucht worden ist. Die Scholastiker schufen schlechte Lehnübersetzungen von *ἐνεργεια* und *δυναμις, actus* und *potentia*; man weiß, welche Rolle die beiden halblateinischen Worte im scholastischen Denken und Reden spielten. Ich erinnere nur daran, daß der liebe Gott, insofern er in der natura naturata sichtbar wurde, der *actus purus* war. In *actu* und in *potentia* waren Gegensätze, bei denen die Scholastiker sehr viel zu denken glaubten. Das Weltgeschehen, die Reihe von Veränderungen, aus denen es besteht, war *actualitas*, welches Wort mit *Wirklichkeit* ganz gut übersetzt wurde (von Eckhart). (Im südwestlichen Deutschland wird *wirklich* heute noch ganz volkstümlich im Sinne von *gegenwärtig* oder *actuell* gebraucht und die Leute wissen schwerlich, daß sie da scholastisch reden.) Ich habe nun auch die Reihe von Lehnübersetzungen *αιτια* — *causa* — *Ursache* aufgestellt. Und komme nun zum Schluß: Kausalität oder die ewige Kette von Ursachen und Wirkungen ist nichts anderes als die Summe aller Veränderungen, die wir wahrnehmen und die unsere Welt ist; Wirklichkeit ist die gleiche Summe der wahrgenommenen Veränderungen, die unsere Welt ist. Von den Ursachen und von der Wirklichkeit wissen wir nichts als die Veränderungen, die wir wahrnehmen. Und wir nennen diese Wahrnehmungen bald naiv Wirklichkeiten, bald wissenschaftlich Ursachen, je nachdem wir sie besitzen oder erklären wollen; aber beide Worte sind Bilder, hergenommen von unserem einzigen Innenleben, von unserem täuschenden Ichgefühl, das uns die Vorstellung von einer wirkenden Ursache oder von einer bleibenden Wirklichkeit in der Sprache gegeben hat, und darum ist es ganz einerlei, ob wir das, was wir nicht wissen, was wir in die eine Welt, die wir haben, zweitens und überdies hineinlegen, so oder so benennen: Ursache, Wirklichkeit, Kraft oder Energie. Wie geistreich und wie streng wissenschaftlich wir immer diese Worte auch zu Sätzen verknüpfen, es können nur Tautologien herauskommen.

„Was wir in die eine Welt, die wir haben, zweitens und überdies hineinlegen." Ich möchte den Satz gern ändern, wenn ich könnte. Denn ich bekämpfe nicht die Weltanschauung, welche sich in einem der ord-

nenden Worte Ursache, Wirklichkeit, Kraft oder Energie ausspricht; ich bekämpfe nur die Sprache selbst, welche das, was für uns allein in Veränderungen da ist, durch Worte richtig, adäquat zu ordnen vermeint. Welche glaubt, die Ordnung sei in der Wirklichkeitswelt.

VI.

Was wir unser Leben nennen, das ist — wie gesagt — Wahrnehmung von Veränderungen. Wir wissen nichts außer den Veränderungen, wir wissen nichts von den Subjekten oder Objekten der Veränderung. Nun muß aber auch das gesagt werden: daß unser Leben oder gar unser Denken ohne die Hypothese von Veränderungs*trägern* keinen Sinn hätte. Versuchen wir es, uns das Spiel der Atome in einem Körper oder das Spiel der Veränderungen im Weltlauf vorzustellen, ohne Subjekte des Erlebens und ohne Einheiten des Geschehens, so ist dieser Versuch eine Selbsttäuschung. Wie eine Schneeflocke im Schneegestöber, ohne bewußte Ursache oder Wirkung hin und her getrieben, wäre der Mensch. Er hätte kein Weltbild, er hätte keine Welt. Er hätte auch keine Sprache für seine Welt. Wir haben aber eine untrügliche Sicherheit dafür, daß wir Einheit und Ordnung in die Veränderungen nicht nur hineinlegen, daß ein Zusammenhang unabhängig und vor der Menschensprache da ist, daß das sogenannte Ich und das sogenannte Naturgesetz nicht erst von der Sprache erfunden worden sind. Ich finde diese Sicherheit in einer einzigen Erfahrung: es gibt Veränderungen, die wir voraussagen können. Ein Voraussagen wäre nicht möglich, wenn in der inneren und äußeren Welt nicht etwas vorhanden wäre, was wir mit dem schlechten Menschenworte *Ordnung* bezeichnen. Seit Menschengedenken sind solche Regelmäßigkeiten beobachtet worden: Naturgesetze. Der Fortschritt des Wissens kann daran gemessen werden, wie das Voraussagen genauer geworden ist. Unter der Herrschaft des Ptolemäischen Systems konnte man schon die täglichen und jährlichen Veränderungen voraussagen, auch Sonnen- und Mondfinsternisse. Die Lebensarbeit Newtons hat dazu geführt, daß man Größe und Bahn eines unsichtbaren Planeten voraussagen konnte. Das war noch nicht das Äußerste. Die Elementenreihe, die Mendelejew aufstellte, ließ unbekannte Elemente mit ihren Eigenschaften vorraussagen. Noch nicht genug. Heute denkt man daran, eine Tabelle von Energieformen zu entwerfen und so vielleicht einmal unbekannte Energieformen vorauszusagen. All das wäre nicht möglich, wenn (um den Schluß auf den abstraktesten Ausdruck zu bringen) die Welt nicht noch etwas anderes wäre außer den Veränderungen, die wir allein wahrnehmen. Wenn nicht Etwas wäre, was sich verändert.

Ich habe schon einmal das *Gedächtnis* der Organismen das letzte Rätsel des Lebens genannt. Das Ichgefühl, unsere Täuschung, läßt sich wohl auf das Gedächtnis des individuellen Organismus, die Entwick-

lung läßt sich vielleicht auf das ererbte Gedächtnis verwandter Organismen zurückführen. Ich meine, daß man mit einiger Erweiterung des Gedächtnisbegriffs zunächst die Kristallbildung und sodann alle Naturgesetze auf ein Gedächtnis der sogenannten toten Materie zurückführen könnte. Dann hätten wir zwar noch keinen Subjektträger der Veränderungen, aber eine Vorstellungsmöglichkeit für ihren Zusammenhang. Ich weiß, daß so eine Begriffserweiterung vor ihrer Verifizierung durch Tatsachen nicht angeht. Und ich weiß weiter, daß die Ausdehnung des Gedächtnisbegriffs auf die Regelmäßigkeiten der Natur noch nicht hinreichen würde, daß ein höherer Gedächtnisbegriff erst wieder eine Einheit zwischen dem Ich und dem Weltgeschehen herstellen könnte. Ich werde sagen, daß man das *Gedächtnis* als *potentielle Zeitenergie* auffassen könnte. (Vgl. Art. *Zeit*, VIII.)

Jetzt bescheide ich mich, anstatt Welterklärung ein wenig Grammatik zu geben. Was wir allein wahrnehmen, das sind die *adjektivischen* Veränderungen. Das *Sein*, das sich ändert, die *Substantive*, sind und bleiben uns ewig unbekannt. Aber *verändern* ist ein Verbum und wir wüßten Alles, wenn wir dahinter kämen, was uns zwingt, eine Reihe von Veränderungen zu der Einheit eines Verbums zu verbinden. Die echtesten und gewiß ältesten Verben, die Verben des Handelns, werden (Kr. d. Sprache III, S. 662, ferner Art. *adjektivische Welt*) erst durch die Vorstellung eines menschlichen Zweckes gebildet; graben, stricken, weben, ackern usw. usw. sind zwecksetzende Zusammenfassungen mikroskopischer Änderungen; jeder Moment gibt im Kinematographen ein Zustandsbild, erst das Gehirn des handelnden Menschen oder des Zuschauers macht einen Vorgang daraus. Nach diesen *Verben* des Handelns sind die Verben gebildet, die Vorgänge in der Natur ausdrücken wie: regnen, wachsen, welken, fallen, fließen usw. usw. Auch bei ihnen besteht der Vorgang aus unzähligen Veränderungen, von denen keine einzelne den Vorgangscharakter zeigt, die zusammen erst, durch ein einigendes Band gebunden, zu Verben werden. Was ist das, was beim Verbum des Handelns deutlich ein menschlicher Zweck ist? Was wir bei den Vorgängen der organischen Natur noch mit Zwecken vergleichen und teleologisch nennen? Und was bei den Vorgängen in der unorganischen Natur unter dem Namen *Gesetz* (oder ähnlich) die gewiesene, gerichtete Form erhält, ohne die die Gesamtvorstellung eines Verbums nicht möglich ist? Wer das wüßte! Es ist aber nicht wißbar, weil Menschensprache nicht an die innere Natur herankann. Weil wir mit den Worten der Sprache an die Wirklichkeitswelt nicht heran können, am wenigsten heran können von allen drei Seiten zugleich.

Ich meine das so: die Veränderungen, die allein uns die Wirklichkeitswelt vermitteln, gehen in unsere Wahrnehmung durch das Tor der Sinne, immer an einen Ort gebunden, immer äußerlich lokalisiert wie inner-

lich; es sind die wahrnehmbaren Veränderungen der adjektivischen Welt, die unsre Sprache mit Adjektiven benennt: grün, hart, süß, laut usw. Wollen wir dieses Bild der Welt nacheinander verfolgen, die Veränderungen mit dem Faden der Zeit fortspinnen, so verlassen uns unsere Sinne, ihr Tor schließt sich und nur noch unser Gedächtnis hilft uns vor- und rückwärts, indem es die Einzelerinnerungen als Zwecke oder gar als Gesetze aneinanderreiht; das sind die unsichtbaren, aber gewollten oder gefürchteten Veränderungen der *verbalen Welt*, die wir mit Verben, d. i. ganz richtig mit Zeitwörtern benennen. Wollen wir endlich die schöne Welt des sinnlichen Scheins zugleich mit der gewollten oder gefürchteten Welt der verbalen Menschenzwecke und Naturgesetze zugleich auffassen, Raum und Zeit miteinander verweben und das Gewebe bewundern, so hilft uns die logisch erschlossene Hypothese der Dingwelt; so lassen wir Raum und Zeit sich zur Kausalität verflechten, die Dinge werden zu substantivischen Ursachen der Sinneseindrücke, werden zu Subjekten und Objekten der verbalen Vorgänge und wir haben eine substantivische Welt, die wir mit Substantiven benennen, welche wir gröblich die Hauptworte nennen.

Eine Sprache aber mit Worten, die zugleich adjektivisch, verbal und substantivisch wären, eine Sprache, die die Welt nicht erkennend zerspaltete, haben wir nicht. (Vergl. die Artikel *Richtung* und *verbale Welt*.)

verbale Welt.

I.

Neben der *adjektivischen* Welt, der allein wirklichen Welt der Erfahrung oder des Sensualismus, gibt es in unserem Denken oder in unserer Sprache auch noch eine *substantivische* Welt des Seins oder des Raums, die wir als die mythologische Welt und (auf einer höheren Stufe) als die Welt der Mystik kennen gelernt haben; es gibt aber weiter noch eine *verbale Welt*, die Welt des Werdens. Der Raum ist die Bedingung der substantivischen Welt, die Zeit ist die Bedingung der verbalen Welt. Raum und Zeit unterscheiden sich hauptsächlich dadurch, daß Raum immer nur in Beziehung auf eine bestimmte Zeit verbraucht wird, Zeit aber beinahe wie eine Kraft immer verbraucht wird, sobald etwas geschieht. In den Abgrund des Ursachbegriffs scheint es mir hinabzuleuchten, daß man von Raum und Zeit sagen kann, sie seien die Bedingungen der Erfahrung, Raum sei die Bedingung des Seins, Zeit sei die Bedingung des Werdens, daß man aber in keinem dieser Fälle Zeit und Raum Ursachen nennen darf.

Kant hat diese Schwierigkeit, die Hume wohl gar nicht bemerkte, dadurch umgangen, daß er Raum und Zeit als Formen der Anschauung dem Subjekt allein zusprach, den Dingen-an-sich, die er ja doch für Ur-Sachen hielt, absprach. Aber die Zeit wenigstens, als die Bedingung des Werdens, ist weder vom Subjekte noch vom Objekte loszulösen, wenn man nicht mystisch die Zeit überhaupt weg-

denkt. Die verbale Welt sieht nichts als die Art der Wirksamkeit, welche wir die Relationen der Dinge zu uns und die Relationen der Dinge zueinander nennen. Das Werden und Vergehen, also die objektive Welt, befreit vom Aberglauben des naiven Realismus, ist Gegenstand der verbalen Welt: das Wirken; aber auch das Wirken auf uns, das unmittelbar als die adjektivische Welt erfaßt wird, gehört — sobald wir es erst als ein Wirken erkannt haben — ebenfalls der verbalen Welt an. Das Wissen von der adjektivischen Welt, das Begriffsbilden, das Denken oder Sprechen ist verbal.

Der allgemeinste Begriff für dieses Werden, für den Fluß der Dinge, wäre der Begriff der *Bewegung*. Und da scheint der Ausdruck *verbale Welt* nicht ganz zu stimmen, weil die Verben nicht immer Tätigkeiten oder Bewegungen oder allgemein Veränderungen bezeichnen, sondern (jetzt wenigstens) ebenso oft Zustände der Ruhe. Ich sagte „jetzt wenigstens", weil die Vermutung doch nicht ganz abzuweisen ist, daß unsere Zeit- oder Tätigkeitswörter ursprünglich in der Regel eine sinnfällige Tätigkeit bezeichneten, wenn ich auch die weitergehende Annahme alter Sanskritisten nicht zugeben kann, daß alle sogenannten Sprachwurzeln ursprünglich immer solche Tätigkeitsbegriffe gewesen seien.

Ich will auch gar nicht leugnen, daß in dem Ausdrucke *verbale* Welt (für die Welt des Werdens und unseres Wissens vom Werden) einige Schönheitsfehler enthalten sind. Die eigentlichen Tätigkeitswörter, an welche ich bei der Lehre vom *Zweck im Verbum* (Kr. d. Spr. III, S. 59) zunächst dachte, haben in der Psychologie der Sprache nicht genau den gleichen Charakter wie die Verben, welche eine Tätigkeit der physikalischen Natur bezeichnen: eine Bewegung z. B. des Wassers, des Schalls, des Lichts oder der Wärme; auch unterscheidet die Grammatik je nach ihrem Standpunkte transitive und intransitive, objektive und subjektive Verben. Zuletzt aber glaube ich doch, daß in allen unsern Sprachen die Verben, welche geistige Tätigkeiten oder gar Zustände der Ruhe ausdrücken, nur Analogiebildungen nach der Form und nach der innern Sprachform der Tätigkeitswörter waren; die Verbalendungen erinnerten daran, daß das Subjekt *etwas mache*, *etwas tue*. Und diese unklare Vorstellung verbinden wir immer noch mit allen Zeitwörtern.

Nur nicht mit dem allgemeinsten und darum leersten aller Zeitwörter, mit dem Begriffe *sein*. Ich kann wieder nicht leugnen, wie es mich in eine sprachliche Verlegenheit bringt, daß dieses allergemeinste Verbum in die verbale Welt nicht hineinpaßt, sondern just ein Synonym der substantivischen Welt ist. Ich kann mir nur so helfen, daß ich mich auf den Sprachgebrauch berufe: wir verlegen die Ursachen der adjektivischen Welt in Substantive hinein, von denen wir die Realität oder das *Sein* erst dann aussagen, wenn wir von den Relationen dieser dinglichen Hypostasen etwas zu wissen glauben.

II.

Die Einteilung der drei Welten nach den wichtigsten Redeteilen der Grammatik ist also selbstverständlich nur cum grano salis zu verstehen. Die Unbestimmtheit des grammatischen Sinnes (vgl. Kr. d. Spr. III, S. 1f.) zeigt sich besonders deutlich darin, daß wir nicht genau sagen können, was ein Adjektiv, was ein Substantiv und was ein Verbum sei; die Logik, die Schullogik nämlich, ist freilich durch eine welthistorisch gewordene Unklarheit des Aristoteles aus der Grammatik hervorgegangen, aber die Grammatik ist dadurch nicht logisch geworden. Dem Ideal logischer Begriffe entsprechen eigentlich nur die Substantive, insofern sie Individuen und dann höhere und immer höhere Gattungsbegriffe bezeichnen. Die Adjektive sind von Hause aus sprachliche Bezeichnungen für Sinneseindrücke oder Empfindungen, sind aber in der Schullogik immer noch als Prädikate von Subsumtions-Urteilen und -Schlüssen gut zu verwenden. Verben jedoch sind im Sinne der Subsumtionslogik gar keine Begriffe, sie bezeichnen, wie wir gelernt haben (Kr. d. Spr. III, S. 59), nicht begrifflich die Summe gleicher oder ähnlicher Wahrnehmungen, sie fassen vielmehr eine Summe fortschreitender Veränderungen unter einem Zweckbegriff zusammen. Von den Verben ist in der Schlußlehre der Schullogik eigentlich nur der Begriff *sein* sauber zu verwenden, als Copula; und dieser Begriff paßt, wie wir eben gelernt haben, besser in die substantivische Welt als in die verbale.

Nun habe ich eben auch den Formfehler meiner Dreiteilung der sprachlichen Welten zugestanden: daß nämlich ein Zweck im Verbum unmittelbar nur bei den Wörtern für sinnliche Tätigkeiten wahrnehmbar sei, am allerdeutlichsten bei den objektiven Tätigkeitswörtern, deren substantivisches Objekt nur eine tautologische Wiederholung des Zwecks im Verbum ist, z. B.: eine Grube graben, ein Gebäude bauen usw.

Ich verschweige nicht, daß bei meiner Lehre vom Zweck im Verbum der Fehler einer Generalisierung vorlag. Diesen selben Fehler haben aber unsere Sprachen vor mir begangen, da sie nach der Analogie der sinnlichen Tätigkeitswörter eine Unmenge von Zeitwörtern bildeten, denen ein so handgreiflicher Zweck der Handlung nicht unmittelbar oder gar nicht anzuhören war. Ich will den Begriff *Zweck im Verbum* für einige große Gruppen zu verteidigen suchen.

Die sinnlichen Tätigkeiten eines Menschen werden durch Verben ausgedrückt, welche unzählige mikroskopische Teilveränderungen unter einem Zwecke zusammenfassen, oder das Ganze der Veränderungen von einer sogenannten Endursache ableiten; die Veränderungen in der außermenschlichen Natur, von denen wir als von Relationen der Dinge zueinander etwas wissen, gehen nach dem wissenschaftlichen Sprachgebrauche nicht auf Endursachen zurück, sondern auf sogenannte wirkende Ursachen. Wir glauben aber aus unserer Sprachkritik gelernt zu haben (vgl. die Art. *Richtung* und *Zweck*),

daß alle Kräfte auch der unorganischen Natur *gerichtete* Kräfte sind, daß diese sich dem Kausalitätsbegriffe entziehen, daß *Richtung* in diesem Sinne brauchbar wäre, vorläufig brauchbar, als der lang gesuchte Oberbegriff für die alten Ursachen und die alten Endursachen. Die Sehnsucht unserer Zeit, die der mechanistischen Weltanschauung müde ist, flüchtet gern zu der Vorstellung des Panpsychismus, der ja — ohne den Richtungsbegriff ausgearbeitet zu haben — Teleologie und Kausalität nicht mehr als Gegensätze betrachten wollte. Für eine solche Anschauung scheint es mir nun gar nicht ungereimt, ja sogar notwendig, den Zweck im Verbum von den sinnlichen Tätigkeitswörtern auch auf die unzähligen Zeitwörter zu übertragen, welche irgend ein Wirken der Dinge aufeinander, welche die Relationen der Substantive zueinander bezeichnen. Ich hätte ja anstatt von einem *Zweck im Verbum* prägnanter, und dieser Erklärung entsprechender, von einer *Richtung im Verbum* reden können; aber es ist eine gute Probe für neue Gedanken, wenn sie sich durch schlichte Worte ausdrücken lassen; auch war ich vor zwölf Jahren mit dem Richtungsbegriffe wohl noch nicht ins Reine gekommen.

Eine andere große Gruppe der Zeitwörter läßt sich so auffassen, daß man den Begriff des *Iterativums* auf sie ausdehnt; sie sind in alten Sprachen, dann im Türkischen und in vielen afrikanischen Sprachen viel häufiger als bei uns. Es werden da viele oder unzählige Teilhandlungen unter einem Verbalbegriffe zusammengefaßt, der zwar nicht immer eine zweckmäßige Gesamthandlung ausdrückt, aber sehr oft eine biologisch, also teleologisch nützliche Tätigkeit des Organismus (*atmen*, *verdauen*). In sehr vielen Fällen haben die Zustandsverben, die keine Bewegung bezeichnen, einen Sinn, der mit dem der Iterativen verwandt ist. Bei vielen Zustandsverben freilich liegt einzig und allein der Zeitbegriff zugrunde; eine Verbindung mit den Iterativen wäre ohne Konstruktion kaum durchführbar. Aber ich kann mich in diesem Zusammenhange damit begnügen, daß die Verben alle bei uns mit Recht *Zeit*wörter heißen, und brauche mich nicht damit abzumühen, Ordnung zu bringen in die Verwirrung, welche Analogiebildung und Grammatik in die Klassifikation der Verben unserer bekanntesten Sprachen — die Verben der „Wilden" lassen sich sehr oft nicht „indogermanisch" klassifizieren — gebracht haben. Es wäre ein vergebliches Mühen.

III.

Wir haben jetzt in der Zufallsfolge des Alphabets die drei Welten kennen gelernt, welche die Gegenstände unseres Denkens oder unserer Sprache sind. Ich nenne sie (und bin mir der Unzulänglichkeit des dritten Namens bewußt): die adjektivische Welt der Erfahrung, die substantivische Welt des Seins, die verbale Welt des Werdens. Ich fürchte, ich muß noch eine Warnung hinzufügen, damit kein wortgläubiger Leser in Versuchung geführt werde, an eine Trinität von Welten

zu denken, an eine Dreiheit, die nur durch ein Wunder zu einer Einheit zurückkehren kann. Ich meine natürlich nur drei Bilder von einer und derselben Welt; ich meine nur drei Sprachen, in denen wir je nach der Richtung unserer Aufmerksamkeit unsere Kenntnis von einer und derselben Welt ausdrücken. Daß die Welt nur einmal da ist und nicht noch ein zweites Mal oder gar noch ein drittes Mal, das habe ich oft und energisch genug zu lehren versucht, gegenüber dem Dualismus, aber auch gegenüber einem falschen, dogmatischen Materialismus, welcher sich Monismus nennt.

Hätte der Sensualismus recht, so wäre der Welt durch eine adjektivische Sprache allein beizukommen: hätte der Idealismus recht, so besäßen wir die Wahrheit, was ich recht genau zu überlegen bitte, in der substantivischen Sprache, in der mythologischen Welt des Seins; hätte die Lehre vom Flusse aller Dinge recht, die man heute Entwicklungslehre nennt, so könnten wir aus der verbalen Sprache, aus unserer verbalen Welt vielleicht zu unserer Überraschung lernen: wie es möglich war, daß der Zweckbegriff in eine zweckfremde Welt hineinkam, durch den Zweck nämlich, der jedem Verbum zugrunde liegt.

Die Wahrheit aber ist bei keiner dieser drei Sprachen allein; sie müssen einander ergänzen (was man so *ergänzen* nennt, wir kennen kein Ganzes), sie müssen einander helfen, uns ein bißchen in der einen Welt zu orientieren.

Die drei Sprachen oder die drei Welten dürfen einander aber nicht etwa so helfen wollen, daß die schwierige Frage der einen Sprache aus Verlegenheit in einer ganz andern Sprache beantwortet wird. Diese törichte Manier scheint beliebt gewesen zu sein in der Zeit, als die Griechen ihre berühmten und oft so kindischen Sophismen ausarbeiteten. Man denke z. B. an das Sophisma, das unter dem Namen *Achilleus* bekannt ist. Der schnellfüßige Achilleus kann den Vorsprung der Schildkröte wirklich niemals einholen, — wenn der Preisrichter von der Zeit abstrahiert, sich an eine zeitlose Welt des Raumes hält. Nur besinnen sollen sich die Forscher jeder der drei Welten darauf, daß es jenseits des Gebietes ihrer besondern Welt stets zwei andere Welten gibt, für welche die letzten Ergebnisse der besondern und beschränkten Forschung nicht ganz richtig sind. Diese Besinnung wird immer Bescheidung lehren oder die Sehnsucht nach einem höhern Aussichtspunkte.

Und jetzt bin ich so weit, das höhere Stockwerk jeder der drei neu benannten Welten mit einem altvertrauten Namen bezeichnen zu können.

Die *adjektivische* Welt ist als die Welt des Sensualismus ungefähr gleich der sinnlichen Erfahrungswelt; die unmittelbare und inbrünstige Erfassung dieser sinnlichen Welt kann sich in begnadeten Naturen steigern bis zu einer Welt der *Kunst*.

Die *substantivische* Welt ist ungefähr gleich der Welt des Seins, deren Bedingung der Raum ist. Der äl-

teste Aberglaube der Menschen und wohl auch der Tiere ist der Glaube an die Realität der Dinge im Raume; und so abergläubisch wie dieser naive Realismus, so mythologisch ist der Glaube an die Realität oder an die Wirksamkeit der abstrakten Substantive. Unser Denken in substantivischen Begriffen ist Mythologie. Aber das inbrünstige Erfassen dieser Welt des Seins kann sich in begnadeten Naturen steigern zu einer Welt der *Mystik*, die der Erfahrungswelt gegenüber das höhere Stockwerk ist. In welchem man nicht dauernd wohnen, in welchem man aber ruhig träumen kann.

Die *verbale* Welt ist ungefähr die Welt des Werdens, deren Bedingung die Zeit ist; die verbale Welt glaubt nicht an die substantivische Welt und begnügt sich nicht mit der adjektivischen Welt; sie sieht in allen Veränderungen, um die allein sie sich kümmert, nur Relationen, Relationen der sogenannten Dinge zu uns und Relationen dieser Dinge zu einander; sie erhebt sich also in der *Wissenschaft* (von der Erfahrung und von den Dingen), also über die adjektivische und über die substantivische Welt. Das Sein wird zum Werden. Und in begnadeten Naturen steigert sich ein inbrünstiges Wissen zu etwas, das der Kunst verwandt sein muß durch unmittelbares Erfassen der Sinnlichkeit und durch den sprachlichen Ausdruck dieses Erfassens, das der Mystik verwandt sein muß durch die Stimmung des Einswerdens mit den beiden andern Welten. Die Welt, deren Bedingung die Zeit ist, glaubt nicht mehr an das Substantiv Zeit. Das Wissen wird zu einer *docta ignorantia*.

Kunst, Mystik und Wissenschaft sind drei Sprachen, die einander helfen müssen.

Vererbung. — Ganz gewiß haben die Menschen seit Urzeiten die Beobachtung gemacht, daß die jungen Tiere den Eltern gleich d. h. ähnlich sind, daß menschliche Kinder dem Vater oder der Mutter, oder auch einem von den Ahnen *gleichen* d. h. *ähneln*. Die Volksetymologie knüpft *ähneln*, auch in der Orthographie, an *Ahne*. Mir scheint die Vermutung, daß *ähnlich* (oft: *einlich*) sich zu *ein* verhalte wie *similis* zu *semel*, sehr wahrscheinlich; an eine uralte Lehnübersetzung möchte ich in diesem Falle doch nicht glauben.

Ohne Sprache besitzen auch die Tiere eine Vorstellung, ein Bewußtsein, oder wie man es nennen mag, von der zuverlässig zu erwartenden Ähnlichkeit zwischen Jungen und Alten ihrer eigenen Art. In meinem Hühnerhofe hatte ich die Glucke Plymouth-Rock-Eier ausbrüten lassen; als der Hahn die seiner Familie nicht ganz ähnlichen Küken erblickte, versuchte er — nach seinem Betragen zu schließen — die Glucke zu töten. Doch wohl als eine Ehebrecherin. Er zog also aus der Unähnlichkeit der Jungen den Schluß auf einen fremden Vater.

Was Urmenschen und Tiere da wahrnahmen, das war eine Tatsache, die Tatsache einer regelmäßigen Beziehung. Der menschlichen Sprache,

die sich Wissenschaft nennt, war es vorbehalten, die regelmäßig beobachtete Beziehung, durch ein Wort zusammenzufassen und dieses Wort je nachdem für die Ursache oder für das Gesetz der Tatsache zu halten. Dieses neue Wort, das nur in seiner biologischen Bedeutung neu und im D. W. übersehen worden ist (wohl gewiß eine Lehnübersetzung oder ein entlehnter Bedeutungswandel aus dem engl. *heredity*), heißt: *Vererbung*. Manche Krankheiten werden allerdings schon viel früher *erblich* genannt, auch im Deutschen; heute noch heißen mundartlich alle ansteckenden Krankheiten *erblich*. Taubheit kommt nach dem französischen Chirurgen Paré (16. Jh.) de première conformation, et *héréditairement*. Bonnet (18. Jh.) kennt schon *hereditäre* Keimanlagen: on conçoit facilement que les sucs vicieux doivent altérer la constitution du germe. Auch im Englischen sind Krankheiten schon im 16. Jh. *hereditary*. Aber als biologischer Terminus erscheint *heredity* (nach Murray) erst 1863, bei Spencer; sodann 1894 in einer Übersetzung des Weismannschen Buches.

Wer immer nun das Wort zuerst in diesem biologischen Sinne gebrauchte, der wußte schwerlich, wie gut der bildliche Ausdruck gewählt war, — solange man seine Bildlichkeit nicht vergaß. *Vererbung* hatte es bis dahin nur im Rechtsleben gegeben. Vererbung war der Rechtsübergang, die Erbfolge vom Erblasser an den Erben. Und was die biologischen Benützer des Wortes eben gewiß nicht beachteten, das ist dieser Umstand: genau die gleichen Schwierigkeiten, welche die *Vererbung der Eigenschaften* heute den Naturphilosophen macht, genau die gleichen Schwierigkeiten machte der Sinn der *Erbfolge* seit Jahrhunderten den Rechtsphilosophen. Der äußerste Scharfsinn mußte aufgewandt werden, um bei der Erbfolge eine Kontinuität des Rechtswillens und des Rechtssubjekts zu konstruieren. Besonders die testamentarische Erbfolge war so widerborstig, daß der junge Leibniz (Methodus nova jurisprudentiae, P. II § 20) auf den verzweifelten Einfall kam, die natürliche Rechtskraft eines letzten Willens, die doch erst mit dem Tode des Testators eintritt, aus der Unsterblichkeit der Seele abzuleiten. Die Begriffe *Kontinuität* und *Unsterblichkeit* begegnen uns überall auf den Wegen der biologischen Vererbungslehre. Der gründlichste und geistvollste Bearbeiter dieses Feldes, August Weismann, nennt schon im Titel einer seiner wertvollsten Abhandlungen „die Kontinuität des Keimplasmas" die Grundlage seiner Theorie der Vererbung; später („Aufsätze über Vererbung", Seite 248) nennt er das Keimplasma geradezu „den unsterblichen Teil des Organismus".

Auf Weismanns langjährigen Streit um die Frage, ob erworbene Eigenschaften erblich sind, oder ob — eben nach Weismanns Meinung — nur Keimesvariationen vererbt werden, nur Keimesvariationen durch Selektion zur Veränderung der Arten führen — auf diese Frage gehe ich nicht ein, weil ich kein Fachmann bin auf

den Gebieten der Zoologie und Botanik und weil ich trotzdem nicht umhin kann, den Streit für einen Wortstreit zu halten. Weismann scheint siegreich nachgewiesen zu haben, daß Vererbung äußerer Verletzungen nicht festzustellen ist; selbst die Jahrtausende lange Sitte der Beschneidung bei Juden und andern Völkern mit strenger Inzucht hat bis heute die Knaben nicht ohne praeputium zur Welt kommen lassen. Weismann ist wenigstens logisch siegreich gegen Lamarck mit der Behauptung, daß auch die durch Übung erworbenen Eigenschaften nicht vererbt werden; nur logisch, sage ich, weil da im Keimplasma Anlagen vererbt werden können, ohne daß eine stärkere Muskulatur der Klavierfinger oder gar Verfeinerung des Nervenapparats nachweisbar wäre. Hat doch Weismann für die weitaus wichtigste Gruppe von erworbenen Eigenschaften, die vererbt werden könnten, für „die Abänderungen, welche als direkte Folge von veränderten äußeren Bedingungen auftreten", sein Urteil in suspenso gelassen (Aufs. üb. Vererb. S. 112). Ich gehe auf den Streit auch darum nicht ein, weil es sich mir, hier wie immer, nur um eine Kritik der Begriffe handelt und alle diese Versuche, die Tatsache der Vererbung auch noch *erklären* zu wollen, mir über die Macht der menschlichen Sprache, also der menschlichen Wissenschaft hinauszugehen scheinen. Es ist nicht anders. Alle Erklärung ist nur getreue Beschreibung. Die ist selbst in der Physik nur bei von Menschen erfundenen Maschinen möglich, nicht bei physikalischen Kräften. Die Lokomotive, die Dynamomaschine kann ich erklären, d. h. gut beschreiben, demjenigen nämlich, der fragen würde: ob in der Lokomotive ein Pferd verborgen ist, in der Dynamomaschine eine kleine Lokomotive. Das kann der Ingenieur aufklären, weil sein Kopf in der Maschine steckt, weil seine Kopfarbeit sie erst gebaut hat. Schon die Frage nach dem Wesen der Dampfkraft oder der Elektrizität kann er nicht mehr beantworten, wenn er nicht beobachtete Leistungsziffern wortabergläubisch für Naturgesetze ausgeben will.[1]) Und vollends in der Biologie oder gar in der mit Psychologie verquickten Biologie des Menschen sind am Ende auch die besten Erklärungen nur Worthypothesen.

So in unserem Falle. Die beobachtete Tatsache der Vererbung besagt doch nur, daß das Kind dem Vater ähnlich sei: bis auf die graue Haarsträhne im schwarzen Haar an der bestimmten Schädelstelle, bis auf farbige Schuppenflecken an der genau umschriebenen Stelle des Schmetterlingsflügels. Das nennt man nun Vererbung von Eigenschaften, einerlei, ob erworbener oder selbst schon ererbter. Nie aber, seitdem die Erde Organismen trägt, kann doch ein

[1]) Werner Siemens erklärte mir einmal — vor 30 Jahren — das Wesen seiner Dynamo mit den Worten: „Ich peitsche die Kraft so lange, bis sie einen Wagen zieht." Auf meine Frage, *was* er da peitsche, antwortete er lachend: „Ist mir ganz egal, was das Ding ist! Wenn es nur unter der Peitsche sein Letztes hergibt."

Abstraktum vererbt worden sein, nie die Gräue der Haarsträhne, sondern immer nur die graue Haarsträhne, nie die Farbigkeit der Schuppen, sondern die farbigen Schuppen. Wer das für Haarspalterei hält, dem habe ich wirklich nichts zu sagen. Ich meine nur: die Kritik der Begriffe allein sagt uns, daß es sich bei der Vererbung um positive, mechanische, mikroskopisch umschreibbare Teile des Organismus handeln muß. Was allein als Tatsache der Vererbung vorliegt, das ist: kleine oder meinetwegen kleinste Teile, die man seit fünfzig Jahren Zellen nennt, unter Umständen auch Moleküle, besitzen die Fähigkeit, die wirklich nur die alte qualitas occulta ist, sich fortzuzeugen, ganz gleiche oder ähnliche kleinste Teile organisch zu erzeugen. Die gleiche Gruppierung der gleichen oder ähnlichen Teile stellt dann ein gleiches oder ähnliches Ganze her. Das Kind wird dem Vater ähnlich. Alle *Erklärung* dieser Tatsache oder Erscheinung läuft auf eine Selbsttäuschung der Sprache hinaus. Natürlich zweifle ich nicht an der Beobachtung der Forscher, daß weibliches Ei und männliches Sperma (bei der weitverbreiteten geschlechtlichen Fortpflanzung) eine Bedingung der Vererbung sei. Zweifle auch nicht an Weismanns Beobachtung, daß zuinnerst diese Bedingung in den mikroskopischen Teilchen stecke, die er Keimplasma nennt. Nur eine Erklärung finde ich nicht darin. *Plasma* ist nur ein allgemeiner Name für organische Substanz; und *Keim* wiederholt ja doch nur tautologisch die Frage, anstatt sie zu beantworten. Die Frage nach der Ursache der ähnlich fortzeugenden Abstammung oder des *Keimens* wird mikroskopisch räumlich zurückgeschoben bis in das kleinste Teilchen, das für die Erscheinung eine notwendige Bedingung ist. Man weist auf diese winzigen Körnchen im an sich schon mikroskopischen Ei und Sperma hin und nennt sie den Keim. Erklärt wird das Keimen dadurch nicht.

Ich will nur zugeben, daß auch meine Worterklärung (nach Hering), daß alle Fortpflanzung durch ähnliche Individuen auf dem Gedächtnis der organisierten Materie beruhe, den Sprachfluch der Tautologie in sich berge. Und einen Widerspruch dazu, wie ich jetzt zeigen will.

Man kann das, was vom Vater auf das Kind gleich oder ähnlich übergeht, unsterblich nennen. Das Wort ist oft gebraucht worden. Weismann nennt das Keimplasma unsterblich. Was ist da unsterblich? Kein metaphorischer Bedeutungswandel kann das Epitheton *unsterblich* einem andern Wesen zusprechen als einem Subjekt, einer Persönlichkeit. Aber gerade die Kontinuität der Persönlichkeit geht ja beim Generationswechsel verloren. Wir erinnern uns nicht unseres unsterblichen Keimplasmas aus der Väterzeit. Vielleicht wird meine skeptische Lehre, daß das Ich-Gefühl eine Täuschung sei, durch diesen Umstand erhärtet: sehr viel von diesem Abreißen der angeblich unsterblichen Persönlichkeit gibt es auch im Individualleben. „Das Kind ist des Mannes Vater“; und der Mann ist

nicht mehr dasselbe, was das Kind war. Und noch ein Widerspruch: Ich mußte einst das Gedächtnis mit dem Bewußtsein identifizieren; und das Gedächtnis als Vererbung ist doch ganz gewiß *unbewußt*. Die Sprache ist es, die sich widerspricht.

Es bleibt aber dabei, daß die Anknüpfung der ganzen Erscheinung, die Ähnliches von Ähnlichem abstammend zeigt, daß die Anknüpfung der *Abstammung* — dieses Wort scheint mir am besten das ganze Tatsachenmaterial zusammenzufassen — an den juristischen Begriff der Vererbung, ein gutes, ein bildungsreiches Bild bot, solange man die Bildlichkeit des Wortes im Gedächtnisse behielt. Und ein ganz genaues Zusehen verrät auch, daß das juristische Denken, aus dem das Bild genommen war, ebenso wortabergläubisch ist wie das biologische. So oft man nahe genug hinsieht, öffnet sich dieser Abgrund. Güter, die die ererbte Sitte zu Gütern gemacht hat, und Rechte, die der ererbte Gebrauch zu Rechten gemacht hat, erben weiter nach einem menschlichen Gesetze, welches (bis auf Lassalle und seine kommunistischen Vorgänger und Nachfolger) von aller Welt ein natürliches Gesetz genannt wurde, weil es als ein Teil der Sitte und des Brauchs vererbt worden ist; und die Teilformen des ganzen väterlichen Organismus, welche wir Eigenschaften nennen, erben ähnlich auf den Sohn nach einem Brauch oder einer Ordnung der Natur, welchen Brauch oder welche Ordnung die Menschensprache ein Gesetz zu nennen in ihre Bräuche aufgenommen hat. Das Erbrecht ist *θεσει* und soll (nach den Reden der Gesetzgeber) *φυσει* sein; die Vererbung ist *φυσει* und soll (nach der Sprache der Naturforscher) *θεσει* sein.

Vollkommenheit. — Das Wort *Vollkommenheit* ist dunkel in seiner äußern Geschichte; daß es aber für uns nur noch ein Scheinbegriff ist, das braucht fast nicht mehr bewiesen zu werden.

Außerhalb des Deutschen hat man die lateinischen Worte *perfectus*, *perfecte*, *perfectio* herübergenommen, wohl auch als Übersetzung einiger Bedeutungen des griechischen *τελειος*. Im Althochdeutschen versuchte man sich an genauen Lehnübersetzungen von perfectus wie: *duruthan*, die nicht geblieben sind. Ein mittelhochdeutsches Verbum *volkumen* (das gleichfalls verloren gegangen ist) scheint ein Gegenstück zu dem noch vorhandenen *vollbringen* gewesen zu sein und mag dem *perficere* genauer entsprochen haben, als wir jetzt fühlen. Das Partizipium „vollkommen" mag in der Anwendung *vollkommenes Gewand* noch etwas von der alten sinnlichen Bedeutung mitenthalten: ausreichend für die Fülle.

Im alten Latein hatte *perfectus* noch keinen transzendenten Sinn; perfect *(parfait)* war der Mensch, menschliches Tun, aber auch die Zeit, wenn ein menschliches Ziel (*τελος*) erreicht war: etwa *tüchtig*. Das Beiwort konnte gesteigert werden; *Perfectissimus* war einer der byzantinischen Ehrentitel zur Kaiserzeit; der Anspruch auf diesen Titel hatte

sogar einen besonderen Namen: *perfectissimatus.*

Der Scholastik war es vorbehalten, den Begriff wie viele andre durch subtile Untersuchung ad absurdum zu führen. *Perfectio, Vollkommenheit* konnte in der Menschensprache von Hause aus, wie eben im Lateinischen, nur eine relative Güte eines Wesens oder eines Dinges bedeuten; wie denn das Denken und seine Begriffe sich immer in Relationen bewegen. Der Gottbegriff aber bot sehr willkommene Gelegenheit, von einer absoluten Vollkommenheit zu reden. Tat man das, so hatte man wieder einmal einen einfachen und noch dazu alltäglichen Begriff zu theologischer Würde erhoben. Gott besaß die erstrebenswerten Eigenschaften der Weisheit, der Güte, der Macht in höchster Vollkommenheit; es war für Gott wesentlich, daß er *vollkommene* Weisheit, Güte und Macht besaß; er war die Vollkommenheit in Person, wie er überall das Unwirkliche war. Die Geschöpfe waren nicht vollkommen, aber sie konnten den Begriff der Vollkommenheit (eben am Beispiel des Gottbegriffs) fassen und sich die Vollkommenheit als letztes Ziel, als Ideal vorstellen. Ein Fortschritt in der Welt, ein Aufsteigen zu besseren Verhältnissen wird von vielen angenommen; in der Sprache der Scholastiker wird dieser Glaube heute noch mitunter *Perfektibilität* genannt; die Tendenz nach absoluter Vollkommenheit wird also mitverstanden. Es ist so, als ob der Arzt, der die Temperatur von 39,7° auf 39,2 gefallen findet, zum Kranken sagen würde: Das ist die Perfektibilität; Sie nähern sich der Vollkommenheit.

Es ist für die Scholastik charakteristisch, daß sie ihr theologisches Denken immer für streng logisch hielt und es auch mit Scharfsinn den logischen Forderungen anpaßte. Die Perfektion oder Vollkommenheit, die eine Eigenschaft des wohlbekannten Gottes war und die darum in der Menschensprache nicht fehlen durfte, mußte definiert werden. Nichts leichter als das für den Wortaberglauben der ganzen langen Zeit. „Perfectio est carentia defectus", lehrt noch Micraelius. „Vollkommenheit ist das Fehlen von Fehlern"; ich brauche nur so zu übersetzen, um die Armseligkeit des Definitionsversuchs klar zu machen. *Das Fehlen* ist ein rein negativer Begriff; *die Fehler* aber, deren Fehlen die Vollkommenheit ausmachen soll, sind als bloße Negation nicht zu verstehen. Es muß irgend etwas da sein, das anders ist (aber doch positiv ist) als es sein *soll*, als das *Wesen* des Dinges erwarten ließ, damit von *Fehlern* die Rede sein konnte. Darum war auch eine zweite feinere Definition viel folgenreicher: Perfectum est, cui ad essentiam nihil deest. Vollkommen oder vollendet ist, wem zu seinem Sein oder Wesen nichts fehlt. Man achte auf die Möglichkeit, essentia in unsrer Sprache durch *Sein* oder durch *Wesen* wiederzugeben.

Setze ich *Wesen* ein und behaupte: „vollkommen sei, wem nichts zu seinem Wesen fehle", so habe ich bei *Wesen* mitzuverstehen, was bei Erscheinungen der Natur und der Kunst

ein notwendiges Merkmal ist. Und plötzlich schiebt sich da ein Begriff aus dem Moralgebiet in das der Ontologie, der Sollbegriff: das *Wesen* eines Dinges ist *erreicht*, wenn das Ding so ist, wie es sein *soll.* Das Einschieben des Sollbegriffs in diese Vorstellungen ist nicht etwa ein Werk meiner Bosheit; der alte Walch, der die Weltanschauung der vorkantischen Zeit sehr gut wiedergibt, beginnt den entsprechenden Artikel seines Lexikons mit folgender Definition: „Vollkommenheit ist diejenige Eigenschaft einer Sache, da sie alles dasjenige an sich hat, was sie ihrem Wesen und ihrer Absicht nach, warum sie ist, an sich haben soll". Niemand fragte, mit welchem Rechte der Sollbegriff, der zur Not in Beziehung auf menschliche Handlungen einen konventionellen Sinn haben konnte, auf Realitäten, auf Erscheinungen der Natur oder der Kunst, ausgedehnt wurde. Niemand merkte, daß der erschreckliche Satz Hegels „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig" (gewöhnlich so zitiert: „Alles, was ist, ist vernünftig") in der scholastischen Lehre, omne ens esse perfectum sive bonum, schon längst vorweggenommen war. Und so war es immerhin ein Beweis von Besinnung, als Christian Wolf, nachdem er genugsam über die Vollkommenheit geschwatzt hatte (Vernünftige Gedanken von Gott usw. II. § 254), die Unmöglichkeit, die Vollkommenheit der Welt zu *begreifen*, als Lehre aufstellte. „Da ohne die allgemeine Harmonie der Dinge die Vollkommenheit der Welt nicht begriffen werden mag; die allgemeine Harmonie der Dinge aber nicht allein für eine Kreatur unbegreiflich ist, sondern wir auch *sogar überhaupt noch nicht sagen können, worinnen sie eigentlich bestehet*".

Setze ich in der scholastischen Definition „perfectum est cui ad essentiam nihil deest" für essentia *sein* ein, dann freilich verschwindet der Sollbegriff; Wirklichkeit und Vollkommenheit fallen wieder zusammen, aber so, daß *Vollkommenheit* überhaupt keinen andern Sinn mehr hat, als den der Existenz. Und diese äußerste Konsequenz aus der scholastischen Verlegenheitsdefinition ist schon vor 250 Jahren gezogen worden, von Spinoza. In einem seiner unschätzbaren Exkurse, wo er, wie in seinen Briefen, frei von der mathematischen Form und frei vom eigenen System ganz er selbst ist, hat er sich ausführlich über den Begriff der Vollkommenheit ausgesprochen, in der Vorrede zum 4. Teile der Ethik, in der Untersuchung über die menschliche Knechtschaft. *Knechtschaft, servitus*, nennt er die Impotenz des Menschen, die Ohnmacht, seine Affekte zu mäßigen oder zu bezwingen. Diese Knechtschaft verhindert, was man vulgär die menschliche *Vollkommenheit* nennt. Die erste Bedeutung der Worte (vocabulorum) *perficere* und *perfectum* muß eine relative gewesen sein. „Wer sich vorgenommen hat, eine Sache zu fertigen und sie dann verfertigt hat *(perfecit)*, hält seine Sache für vollendet und nicht er allein, sondern jeder, der den Vorsatz und das Ziel des Ur-

hebers kennt oder zu kennen glaubt . . . Wer aber ein Werk erblickt, das er mit nichts Ähnlichem vergleichen kann und dessen Absicht er nicht kennt, der könnte nicht sagen, ob das Werk fertig, *perfectum,* sei oder nicht." Die menschliche Sprache bot nun mit der Zeit Ideale (*ideas universales*) von Menschenwerken; was diesen Idealen in der Ausführung von Häusern, Türmen u. dgl. nicht entspricht, das wird *unvollkommen* genannt. „Aus dem gleichen Grunde aber werden auch Naturgegenstände, welche doch nicht von Menschenhand geschaffen sind, in der Gemeinsprache *(vulgo)* vollkommen und unvollkommen genannt; die Menschen pflegen nämlich auch von Naturgegenständen Ideale zu bilden und stellen sich vor, die Natur handle wie der Mensch nach Endursachen, betrachte diese Ideale als Vorbilder und arbeite darnach. Kommt nun in der Natur etwas vor, was dem eingebildeten Vorbild weniger entspricht, so reden sie, daß die Natur selbst gefehlt oder gesündigt habe, daß sie die Sache *unvollkommen* gelassen habe. Die Menschen sind also gewöhnt, Naturobjekte vollkommen oder unvollkommen zu nennen, nach einem Vorurteil, nicht nach wahrer Erkenntnis." — Man achte darauf, mit wie erhabenem Hohn da Spinoza die von Menschen vorgefaßten Ideen oder Ideale, die doch Nachbilder des Denkens sind, angebliche Vorbilder *(exemplaria)* der Natur nennt. Er sagt es nicht ausdrücklich, aber offenbar will er den Sollbegriff für die Natur ablehnen. Die Ideale der vorgefaßten Meinung wären ja, wenn sich die Natur nach ihnen richten wollte und könnte, ein ihr fremdes Wollen, also ein Sollen. Spinoza greift noch weiter aus, wenn er fortfährt, der Natur jeden Zweck abzusprechen. Ich mag die granitnen Sätze nicht übersetzen: „Ratio igitur, seu causa, cur Deus seu Natura agit, et cur existit, una eademque est . . . Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicuius rei veluti principium seu causa primaria consideratur."

Die Menschen sehen in ihren Absichten Ursachen ihrer Handlungen *(causas finales),* weil sie sich ihrer Absichten oder Zwecke bewußt sind, nicht aber bewußt sind der wirklich treibenden Ursachen, die sie zu ihren Absichten zwingen. Es sind also nicht einmal im Menschen Zweckursachen vorhanden, geschweige denn in der Natur. „Die Rederei, daß die Natur manchmal fehle oder sündige oder Unvollkommenes hervorbringe, rechne ich also zu den Erfindungen, von denen ich im Anhang zum ersten Teile gehandelt habe (wo von den Vorurteilen Gut und Böse, Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit die Rede ist). Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind also wirklich nur modi cogitandi, d. h. Begriffe, die wir aus der Vergleichung von Individuen derselben Art zu bilden pflegen (fingere); und darum habe ich gelehrt, daß ich unter *Realität* und *Vollkommenheit* dasselbe verstehe." Schon zu Spinozas Zeit hatte man in dem Begriffe der Vollkommen-

heit etwas wie eine moralische Notwendigkeit gesehen. Spinoza weiß, durch Jahrhunderte als der Einzige, daß alles was geschieht notwendig ist und daß alles Notwendige da ist. Realität und Vollkommenheit ist darum dasselbe. Die Welt ist nicht zweimal da; es gibt neben der Welt, die ist, nicht eine zweite Welt, die sein soll. Spinoza lehrt weiter, daß auch gut und böse nur modi cogitandi sind. Musik ist für den Tauben weder gut noch schlecht. Trotzdem will er solche Worte beibehalten. Es scheint ja oft nützlich zu sein, sich vom Menschen und sogar von andern Naturgegenständen ein Ideal zu machen.

Ein Menschenideal natürlich. In Menschenworten. Ideale sind immer nur Worte oder Götter.

Zum menschensprachlichen Ideal eines Hundes gehört z. B. Treue und Kraft. Ein Windspiel ist darum kein vollkommener Hund. Ist es aber ein rechtes Windspiel, so ist es *in seiner Art* vollkommen. Jede Art und Unterart hat ihre eigene Vollkommenheit. Selbst ein Individuum hat seine eigene Vollkommenheit, die man beim Menschen Persönlichkeit nennt. Eine Mißgeburt kann in ihrer Art vollkommen sein, kann dem Ideal z. B. des Zweiköpfigen entsprechen. Realität und Vollkommenheit fällt zusammen. Ebenso gibt es bei Pflanzen Varietäten, die man unvollkommen oder so ähnlich nennt, solange man sie nicht menschensprachlich, d. h. nach menschlichem Interesse, als ein Ideal ihrer Art aufgefaßt hat. Dann heißen sie echte Arten und man findet Definitionen dazu. Es gibt auch — theoretisch — vollkommene Gase; doch da hat sich der Sollbegriff schon in die Physik eingeschlichen.

Es war und ist nicht möglich, über die schlichtgroße Weltanschauung Spinozas hinauszugehen. Erst Menschenworte legen in die Natur Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten hinein. „Nichts ist von Natur gut oder böse, erst unser Denken macht es dazu.“ Wir haben *oberste* Worte wie: Sein, Gott, Vollkommenheit. Weil wir diese Worte haben, so identifizieren wir sie. „Gott ist die Vollkommenheit.“ Wir können uns wirklich nichts dabei und darunter denken oder vorstellen. Und weil Kant, bei allem Scharf- und Tiefsinn, dennoch die unchristliche oder antichristliche Freiheit Spinozas nicht besaß, weil Kant das christliche Wortideal *Vollkommenheit* nicht preisgeben wollte, darum schillert sein Sprachgebrauch unklar zwischen der scholastischen Form Spinozas und dessen heiterer Gleichsetzung von Realität und Vollkommenheit. Auf Kant kann man es zurückführen, wenn heutzutage für das verstiegene Adjektiv *vollkommen* häufig einfach *ganz* gesagt wird, für *Vollkommenheit* (seit Spencer) die *Integration*. (Die Scholastik kannte schon eine *perfectio integralis*, eine ergänzende Vollkommenheit, wie z. B. die Glieder den ganzen Leib ausmachen). Aber bei Kant macht „die höchste Vollkommenheit, in Substanz vorgestellt“, doch noch den Begriff der Gottheit aus. Und die christliche

Forderung, sich dieser göttlichen Vollkommenheit nach Kräften zu nähern, spukte damals auch in den besten Köpfen. Einer der scharfsinnigsten Schüler Kants, Maimon, rang lange mit Kant und mit sich selbst, um schließlich das Ideal der Vollkommenheit, wie das nun Menschenart ist, in seiner werten Person zu finden (Philosoph. Wörterb. S. 152): „Der Mensch ist absolut vollkommen, wenn er die seinem Wesen eigenen Realitäten so untereinander verknüpft, daß ihre Wirkung die größte Summe ist. Und dieser ist der *vollendete Weise*. Es kann ein anderer mehrere und größere Kräfte besitzen, und dennoch weniger vollkommen sein."

Schiller, der sonst so gelehrige Schüler Kants, war doch auch genug Schüler Goethes, um einen Hauch Spinozistischen Geistes verspüren zu können. Da im vierten Aufzuge (7. Auftritt) der „Braut von Messina" das Schicksal über die verblendeten Menschen zusammenbricht, da gibt der Chor weisen Rat: der Kultur zu entfliehen (mit Haller und Rousseau), an der Brust der Natur „fern von des Lebens verworrenen Kreisen" auszuruhen.

„Auf den Bergen ist Freiheit! Der Hauch der Grüfte
Steigt nicht hinauf in die reinen Lüfte;
Die Welt ist vollkommen überall,
Wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual."

Mit seinen Gedanken, mit seinen Worten, die seine Qual machen. Die Welt wäre vollkommen, wenn der Mensch nicht das sinnlose Wort *vollkommen* gebildet hätte. Und ein anderer Weltverbesserer, Ibsen, läst den Realisten Relling zum verzweifelnden Gregers Werle sagen: „O, das Leben könnte doch noch ganz schön sein, wenn wir nur Frieden hätten vor diesen famosen Gläubigern, die uns armen Leuten das Haus einlaufen mit der idealen Forderung".

Nüchterner und logischer als jeder andere hat aber Schopenhauer in seiner Kritik der Kantischen Philosophie (W. a. W. u. V. I. S. 502f.) den Begriff der Vollkommenheit bekämpft. Die ganze Ethik werde auf diesen Begriff gegründet, „welcher an und für sich ganz leer und inhaltslos ist." Vollkommen sein heiße weiter nichts als einem vorausgesetzten Begriff entsprechen, „ohne welchen die Vollkommenheit eine unbenannte Zahl ist." Man sage mit dem Moralprinzip eigentlich: „die Menschen sollen sein, wie sie sein sollen." „Daher ist der Begriff der Vollkommenheit, wenn schlechthin und in abstracto gebraucht, ein gedankenleeres Wort, und ebenso das Gerede vom allervollkommensten Wesen und dergl. mehr. Das alles ist bloßer Wortkram."

Vollkommenheit ist eine Wortleiche. Sie braucht nicht mehr totgeschlagen zu werden. Nur die Sinne wollte ich dafür schärfen, daß sie übel zu riechen anfängt.

W.

Wahrheit.

I.

Wer über den Begriff der *Wahrheit* oder des *Wahren* (ich werde nachher den Begriff *Wahrheit* zu eliminieren suchen) schulgerecht reden will, hat den Begriff vor allem in seine Arten und Unterarten abzuteilen, eine saubere Klassifikation von allerlei Wahrheiten aufzustellen. In früheren Jahrhunderten unterschied man so die metaphysische oder transzendente, die ethische und die logische Wahrheit; die metaphysische Wahrheit hat niemals jemand begriffen und niemand jemals; die ethische Wahrheit fiel mit der Wahrhaftigkeit zusammen; und von der logischen Wahrheit, der eigentlichen Wahrheit, gab es wieder eine engere Definition und Klassifikation. In unsern überaus aufgeklärten Tagen teilt man die Wahrheit ein in die *formale* und in die *materiale* Wahrheit, versteht unter der materialen Wahrheit die empirische Wahrheit (so daß die *ewigen Wahrheiten*, die metempirischen, die doch wieder nicht formal sind — man denke an die beiden Grundsätze der mechanischen Wärmelehre — nirgends eine Stätte finden), teilt die empirische Wahrheit in die physische und die historische und weiß wiederum nicht, wo man die große Gruppe der psychischen Wahrheiten einordnen soll. Aber so ist die Sprache nicht entstanden, daß sich die verschiedenen Bedeutungen eines Wortes im Sprachgebrauche, und nun gar die eines so banal verstiegenen Wortes, sauber nach einer Kategorientafel ordnen ließen. Auch unsere besten Wortgeschichtsschreiber verfallen immer wieder in den Fehler, Ordnung bringen zu wollen in den Zufall einer Wortgeschichte; Glückes genug, wenn sich aus den Quellen die Geschichte ohne Ordnung herleiten läßt. Ein besonders starkes Beispiel liefert die Bedeutung, in welcher *Wahrheit* nicht mehr und nicht weniger sagen will als *Glaube*.

Zunächst einige Belege aus dem Deutschen Wörterbuch. Im Evangelium Johannis wird die neue Lehre gegenüber dem alten Gesetz sehr oft die *Wahrheit* genannt (*ἀληϑεια*); und ebenso in den Übersetzungen: „das Gesetz ist durch Mosen gegeben, die Gnade und *Wahrheit* ist durch Jesum Christum worden; ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.“ Selbstverständlich ging diese Redeweise in den cant der echten Christensprache über; „die Wahrheit haben“ hieß den sichern Glauben an Christus besitzen; fast parodierend ist es, wenn Goethe in dem schönen „sehr irdischen“ Bekenner-Briefe vom 28. Okt. 1779 an Lavater schreibt: „Ich denke auch aus der Wahrheit zu sein, aber aus der Wahrheit der fünf Sinne.“ Nicht ganz hierher gehört es, wenn Geistliche und Laien (sogar die Weltkinder Goethe und Zelter) für *sterben* sagen „an der

Wahrheit sein," denn da wird nicht der christliche Glaube, sondern Christus selbst oder Gott mit der Wahrheit identifiziert, was doch wieder eine ganz andere Metapher ist. Es war aber derselbe *cant*, der seit der Reformationszeit das Luthertum die *Wahrheit* nannte, beinahe wie mit einem terminus technicus.

Der Fall ist deshalb so merkwürdig, weil nach einem Sprachgebrauch, den man fast international oder philosophisch nennen könnte, *Glaube* und *Wahrheit* Gegensätze sind, insofern nämlich *wahr* genannt wird, was wir zu *wissen* glauben, im Gegensatz zu dem, wovon wir wissen, daß wir es nur *glauben*. Jeder Schulknabe kennt den Unterschied. *Wahr* nennt auch der Schulknabe, wovon er überzeugt ist, überzeugt durch seine Sinne oder durch eine Autorität; *glauben* tut er, wovon er nicht völlig überzeugt ist, was ihm in unzähligen Graden der Wahrscheinlichkeit möglich scheint, von der Grenze der Unmöglichkeit bis zur Grenze der Gewißheit. Wenn nun das Evangelium Johannis das Vertrauen in die Lehre Jesu Christi just *Wahrheit* nennt, so denkt der Verfasser nicht daran, etwa den subjektiven *Glauben*, einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit mit Wahrheit zu umschreiben; ihm ist die Erlösung durch den Heiland wirklich die äußerste Gewißheit. Das Altertum besaß ja den Glaubensbegriff überhaupt nicht, abgesehen etwa von den Fällen (wie bei Jesus Sirach), wo geradezu „ich habe Glauben" so viel heißt wie „ich habe Kredit". Seitdem dieses Kredit- oder Vertrauensverhältnis als Religion oder Glaube auch auf die Heilswahrheiten angewandt worden war und scharf zwischen dem Vertrauen auf Sinne und Vernunft (*Wahrheit*) und dem Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit Gottes und seiner Offenbarung (*Glaube*) unterschieden worden war, seitdem war es sprachwidrig, vom Christenglauben oder gar vom Luthertum (weil da die unmittelbare Offenbarung fehlte) als von der *Wahrheit* zu sprechen.

In der deutschen Sprache wenigstens, wo der Begriff *wahr*, wie wir sehen werden, lautlich aus dem Lateinischen und inhaltlich aus der römischen Jurisprudens entnommen war. Im Englischen wird *wahr* und *Wahrheit* ohne nachweisbare Entlehnung ausgedrückt durch *true* und *truth*. Wir haben das gleiche Wort in unserem *treu*, besonders deutlich in der alten Redensart *Treu und Glauben*, die eigentlich eine Korrelation ausdrückt. *Treu* und *Glauben* ergänzen einander: der Gläubiger hat *Glauben*, der Schuldner hat *Treu*. Der Gläubiger also, der an die Treue des andern glaubt, vertraut; der Schuldner, wenn er treu ist, wenn er Vertrauen verdient, hält sein Wort und darf in diesem Sinne *wahr*, d. h. *wahrhaft* genannt werden. So war es möglich, daß Glaube und Wahrheit, Gegensätze in sorgfältiger deutscher Sprache, zu einer Korrelation verbundene Entsprechungen in einer uralten Redensart, in der nächst verwandten englischen Sprache einander vertreten konnten. *True* und *truth* treten für alle Bedeutungen

unseres *wahr* und *Wahrheit* ein; vom *Glauben* an die Offenbarung (*to do truth* = nach Gottes Willen tun) bis zu dem seltsamen *truism*, wo *true* nur noch einen wertlosen Gemeinplatz bedeutet.

An dieser Stelle war es mir nur darum zu tun, auf die Tatsache hinzuweisen, daß der cant, der Wahrheit mit Glauben vertauscht, uns im Evangelium Johannis und bei den Lutheranern völlig sprachwidrig scheint, daß aber in einer so reichen und modernen Sprache wie der englischen aus einem Korrelatbegriff des Glaubens geradezu das allgemeine und allein übliche Wort für *Wahrheit* sich bilden konnte.

Die Kirche selbst war nie so anspruchsvoll, den Glauben, den sie vorschrieb, mit der auf Anschauung oder Vernunft begründeten *Wahrheit* gleich zu setzen. Dem Sinne nach waren Tertullianus und Augustinus ganz einig darüber, daß geglaubt werden müsse, was für wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit zu absurd war: *credo* quia absurdum est. Tertullianus drückte das so aus: credibile (der Tod von Gottes Sohn), quia ineptum est; Augustinus aber rühmt die katholische Kirche, weil sie einfach verlangte, man sollte *glauben*, was nicht zu beweisen war.[1])

Das Bewußtsein, daß der Glaube sich auch auf das Absurde beziehe, ist vielleicht am krassesten ausgesprochen in einer katholischen Schrift, die Paulus Sarpius zitiert: credendum est ecclesiae hierarchicae et si nigrum esse dixerit, quod oculis album videtur.

Dieser Gegensatz zwischen *Glauben* und Wahrheitserkenntnis oder *Wissen* wird aber nicht allein von der Wortgeschichte des englischen *truth* überbrückt. Ich will gleich hier bemerken, daß unser *glauben* (althochdeutsch *giloubon*) so gut wie identisch ist mit *geloben* und daß dieses *geloben* in seiner ältesten nachweisbaren Bedeutung ein durch *ge* verstärktes *loben*, gut heißen ist. Vielleicht Übersetzung von *probare*. Ja, was einzig und allein zugrunde liegt, wenn man ein Urteil für *wahr* erklärt, wenn man zu einem Satze *ja* sagt und nicht *nein*, das ist in diesem alten *geloben* oder *glauben* schon enthalten. *Loben*, *geloben* heißt in den Nibelungen so viel wie unser *verloben*, d. h. feierlich *ja sagen*. (D. W. Art. *geloben*, Sp. 3043).

II.

Das Wort des neuen Testaments heißt ἡ ἀλήθεια, eigentlich die *Wahrhaftigkeit*, wie das Adjektiv ἀληθής den Menschen bedeutet, der nichts verbirgt, und dann erst die Sache,

[1]) Die Stelle bei Augustinus (Confess. 6, 5.) wird im Büchmann ganz richtig wiedergegeben; aber doch nicht die Tendenz dieses glaubensseligen Kapitels. Augustinus klagt die Manichäer, seine früheren Genossen, an, große philosophische Versprechungen zu machen und nachher dennoch tam multa fabulosissima et *absurdissima*, quia demonstrari non poterant, *credenda* zu verlangen; die katholische Kirche, modestius minimeque fallaciter, befehle *von vornherein*, ut *crederetur* quod non *demonstrabatur*. Augustinus stellt den Glauben über das beweisbare Wissen.

die Meinung, die nicht verborgen wird. Was Jesus dabei dachte, wenn er sich selbst die *Wahrheit* nannte, können wir um so weniger verstehen, als der Ausspruch ein geflügeltes Wort geworden ist. Verständlicher ist es, wenn er (Ev. Joh. 18, 37 u. 38) im Verhör, Pilatus gegenüber sagt, er sei in die Welt gekommen, für die *Wahrheit* zu zeugen. Was man so verständlich nennt; wir haben kein Recht, die Form zu verlangen: für seinen Glauben zu bluten. Nach diesen Worten des Heilands stellte Pilatus die berühmt gewordene ironische Frage: *τι ἐστιν ἀληϑεια*; Was ist *Wahrheit?* Und da er das gesagt, ging er hinaus zu den Juden, aus seiner Kanzlei, wo Jesus verhört wurde. (Schon Bacon macht darauf aufmerksam, daß Pilatus die Antwort nicht abwartete.)

In seinem recht liederlichen Aufsatz „Vérité" (Dict. philos.) knüpft Voltaire, wie jeder, der den Wahrheitsbegriff untersuchen wollte, an den großstädtischen Spott des Landpflegers an. „Il est triste pour le genre humain que Pilate sortit sans attendre la réponse; nous saurions ce que c'est que la vérité. Pilate était bien peu curieux." Voltaire will sich natürlich nicht vermessen, für den Urheber aller Wahrheit zu antworten, meint aber nachher doch: „La *vérité* est un mot abstrait que la plupart des hommes emploient indifféremment dans leurs livres et dans leurs jugements pour erreur et mensonge."

Was ist Wahrheit? Un mot abstrait jedenfalls, und zwar ein abstraktes Substantivum. Nun haben wir gelernt, daß schon in der Wirklichkeitswelt nur Eigenschaften existieren, nicht die Dinge außer und über ihren Eigenschaften; daß die Dinge, die Substantive einzig und allein in ihren Eigenschaften existieren und nicht zum zweitenmale neben ihren Eigenschaften. Es ist trotzdem lobenswerte sprachliche Ökonomie, wenn die gemeinsame Ursache der Merkmale oder Eigenschaften durch ein substantivisches Wort zusammengefaßt wird, wenn wir die gemeinsame Ursache gewisser Empfindungen (rund, schwer, süß, duftend usw), *Apfel* nennen. Unökonomisch aber ist es in den meisten Fällen, wenn wir Empfindungen unseres Innenlebens, wie schön, groß, heilig, wahr usw. durch Anhängen eines Suffixes zu einem Substantiv machen, das in rhetorischen Stilübungen ganz gut klingt, sich aber von dem adjektivischen Merkmale in nichts unterscheidet.

Wahrheit tritt in den ältesten deutschen Quellen (vgl. D. W. XIII. S. 839) noch nicht auf; der Begriff heißt ursprünglich das *Wahr* oder die *Wâra*; erst bei Isidor und dann bei Ottfrid die *Wârnissa* und das *Wârnissi*. Schopenhauer, der von dem späten Auftreten des Substantivums *Wahrheit* gewiß nichts wußte und der an das Verhältnis zwischen Adjektiv und Substantiv, wie die Sprachkritik das lehrt, nicht dachte, macht sich doch aus Anlaß der drei Worte *gut*, *schön* und *wahr* recht weidlich lustig und erst recht über ihre Substantivierung. Er verspricht (W. a. W. I. § 65) die Begriffe *gut*

und *böse* zu analysieren: „Dies kann ich tun, weil ich selbst so wenig gesonnen bin, in der Ethik hinter dem Worte *gut* einen Versteck zu suchen, als ich solchen früher hinter den Worten *schön* und *wahr* gesucht habe, um dann etwan durch ein angehängtes *heit*, das heutzutage eine besondere σεμνοτης haben und dadurch in mehreren Fällen aushelfen soll, und durch eine feierliche Miene glauben zu machen, ich hätte durch Aussprechung solcher drei Worte mehr getan, als drei sehr weite und abstrakte, folglich gar nicht inhaltreiche Begriffe bezeichnen, welche sehr verschiedenen Ursprung und Bedeutung haben. Wem in der Tat, der sich mit den Schriften unserer Tage bekannt gemacht hat, sind nicht jene drei Worte, auf so treffliche Dinge sie ursprünglich auch weisen, doch endlich zum Ekel geworden, nachdem er tausendmal sehen mußte, wie jeder zum Denken Unfähigste nur glaubt, mit weitem Munde und der Miene eines begeisterten Schafes, jene drei Worte vorbringen zu dürfen, um große Weisheit geredet zu haben?"

Wir wissen jetzt, daß die Substantivendung *heit* (ebenso wie die Adjektivendung *lich*) einst ein selbständiges Wort war, das gotische *haitus* (Art und Weise), wie schon (vgl. II. 241) dargelegt. Wir wissen, daß in unserer Sprache die Endung *heit* sich verbindet mit Substantiven (Christen*heit*, Gott*heit*, Narr*heit*), mit Adjektiven (Frei*heit*, Weis*heit*, Dumm*heit*). Wir wissen aber nicht, welche Bedeutung die aus Substantiven, Adjektiven (auch Partizipien) entstandenen Kompositionen nachher annehmen. Man sollte glauben, daß selbst derartige Endsilben durch Lehnübersetzung oder Lehnanalogie aus einer Kultursprache in die andere übergegangen seien; aber was dann übersetzt wurde, war doch wohl mehr ein rhetorischer Schmuck als ein Begriff. Abgesehen von den Fällen, wo die Zusammensetzungen mit *heit* zu Sammelnamen wurden (nicht ursprünglich) liegt in diesen breit klingenden Worten, wie Toll*heit*, Schön*heit*, Wahr*heit*, nichts, was die Sprache nicht durch die einfachen Adjektive hätte ausdrücken können. Ebenso steht es um die lateinischen Endungen *tudo* und *tas*. Und all die poetischen, religiösen und schulgemäßen Anwendungen dieses ganz überflüssigen Substantivs *Wahrheit* wären nicht möglich gewesen, wenn die Sprachen nicht ihre Phantasie hätten, wenn durch diese Anfügung von *heit*, als ob die alte Bedeutung nachwirken würde, das Adjektiv *wahr* (über dessen Sinn wir noch nichts ausgemacht haben) nicht zu der Würde einer Person erhoben worden wäre. *Die Wahrheit* gehört zu den Personifikationen.

Es ist fast gleichgültig, in welcher der abendländischen Sprachen wir Beispiele für die personifizierte Wahrheit sammeln wollen. Die gemeinsame christliche Seelensituation und auf ihrem Grunde ein wechselseitiger Austausch von Lehnübersetzungen hat da eine „Sprachenfamilie" geschaffen, die wirklicher ist als die Familie der indoeuropäischen oder

arischen Sprachen. Die Sprachwissenschaft gibt das nur noch nicht zu.[1])

In der deutschen Sprache ist die Personifikation der *Wahrheit* mindestens so häufig wie in den benachbarten Kultursprachen. *Die* Wahrheit wird geliebt und gehaßt, verteidigt und geflohen; seit alter Zeit steht man bei der Wahrheit, steht ihr bei; man strebt, dürstet nach der Wahrheit (veritatem quaerere); man streitet für die Wahrheit; man gibt der Wahrheit die Ehre, man gibt ihr Raum (to give way to truth), man weicht der Wahrheit (se rendre à la force de la vérité); umgekehrt kann man der Wahrheit im Lichte stehen (to hinder the light of truth), der Wahrheit Gewalt tun, die Wahrheit unterdrücken, gegen die Wahrheit (je nachdem) taub oder blind sein. In allen diesen Fällen ist die Metapher der Personifikation mehr sprachlicher Art; man kann häufig *das Wahre* für die Wahrheit setzen. Natürlich auch in den folgenden Beispielen, wo aber die Personifikation lebhafter ist, wie sie mir lebhafter scheint in „*blind* sein gegen die Wahrheit" als in „*taub* sein." Die Wahrheit wird zum Subjekt: sie kommt an den Tag (emergit), sie herrscht, sie triumphiert, sie erhebt ihre Stimme, sie wird selbst Göttin. So kann sich die Wahrheit sprachlich wieder mit andern Substantiven verbinden, unter denen nicht wenige wieder Scheinbegriffe, heimliche Adjektive oder Personifikationen sind. Freund oder Liebhaber der Wahrheit (cultor veritatis, lover of the truth), der Weg der Wahrheit, der Mund der Wahrheit, das Licht der Wahrheit (lux veritatis); Spiegel (eigentlich ganz allegorisch), Quelle, Macht, Sieg, Reich, Tempel (seltsamerweise immer der heidnische Tempel, nicht in diesem Sinne Kirche), zur Steuer (eigentlich Lehnübersetzung von firmamentum veritatis, aus der Zeit, da Steuer noch Stütze war), Schein (woraus die wichtige und ausgedehnte Wortgruppe des *Wahrscheinlichen*, der *similitudo veri*), Stempel, Probierstein, Kriterium der Wahrheit.

In den meisten Fällen dieses bildlichen Sprachgebrauchs ließe sich unschwer für das Substantiv das ursprüngliche Adjektiv einsetzen: man ist Freund oder Feind des *Wahren*, das *Wahre* siegt oder unterliegt. Aber die Personifikation selbst und die sprachliche Verbindung mit menschlichen, persönlichen Substantiven und Verben konnte bald Ursache, bald Folge werden (wer könnte das in einer Wortgeschichte immer auseinanderhalten!) einer Auffassung der Wahrheit oder des Wahren, die für den Wahrheitsbegriff sehr wichtig geworden ist, vielleicht verhängnisvoll. Der Wahrheitsbegriff, ursprünglich ganz nüchtern, wurde zu einer allegorischen oder symbolischen Gottheit erhoben, zu einem Ideal. Es kam in den Begriff etwas Religiöses hinein; die Wahrheit wurde etwas Unendliches, ein Grenzbegriff, ein letztes Ziel des Menschen und zwar, auf

[1]) Auch die jüngst erschienene „Einleitung in die Sprachwissenschaft" von V. Porzezinski ist, trotz mancher Vorurteilslosigkeit, noch lange nicht skeptisch genug.

Kosten der Sprachlogik, zugleich subjektiv und objektiv. *Wahr*, *wahrhaft* zu sein und das *Wahre* zu denken, diese beiden grundverschiedenen Ziele oder Ideale konnten (in allen Kultursprachen) mit dem gleichen Worte bezeichnet werden. Auf der Seite des subjektiven Ideals ist die Verwechslung von *Wahrheit* und *Wahrhaftigkeit* so sinnlos und darum seltsam, daß sie wohl mit Recht als eine Lehnübersetzung erklärt wird; auch Verwechslungen können übersetzt werden. Im Hebräischen, das nach dem Geiste der semitischen Sprachen überaus zu Personifikationen neigt, wird dem Jehovah sehr häufig Redlichkeit, Zuverlässigkeit zugesprochen, mit einem Worte, das sagen will, daß er sein Wort *fest* werden läßt: *emet*. Dieses Wort wird in der Vulgata mit *veritas* übersetzt, und dieses alttestamentarische *veritas* ist wohl das Stammwort, aus dem die ganze Sippe hervorgegangen ist, welche *Wahrheit* zu einem ethischen oder religiösen Begriff, zu einer Gottheit und zu Gott selbst gemacht hat.

Im Neuhochdeutschen ist das Durcheinander von *Wahrheit* und *Wahrhaftigkeit* seltener geworden; um so tiefer steckt die Verwirrung im englischen *truth*, das schon durch seine Einsilbigkeit zu jedem Dienste bereit ist, von der nichtssagenden Schwurformel *by my truth*, über das Ideal der Wahrhaftigkeit bis zum Gebrauche in der Erkenntnistheorie. Der Rat des Polonius an seinen Sohn: this above all, to thine ownself be *true*, scheint mir den einzigen Fall zu nennen, wo das objektive und subjektive Ideal ohne Unverstand mit dem gleichen Worte genannt werden kann. Die deutsche Übersetzung *treu* darf uns nicht beirren; das eben ist merkwürdig, daß die englische Sprache für die Begriffe *wahr* und *treu* nur Ein Wort hat. „Sei *wahr* gegen dich selbst", bekenne dich selbst zu dem, was du für *wahr* erkannt hast und lebe danach. Heute sagt man: werde wie du bist. Mit Ausnahme dieses Falles, wo das Ideal der Erkenntnis und das Ideal des Handelns durch die gleiche Persönlichkeit vereinigt wird, hat *Wahrheit* als ethische *Wahrhaftigkeit* und *Wahrheit* als Übereinstimmung des Urteils mit der Wirklichkeit miteinander nicht mehr zu tun, als (nach dem alten Philosophenscherz) *konkret* mit *konkav*. Helmholtz hat die Schnurre gern zum Besten gegeben. Zu Kants Nachfolger, der über Kants Philosophie einen populären Vortrag gehalten hatte, kamen die Vorstandsdamen und erhielten die Erlaubnis, sich über einiges belehren zu lassen, was nicht ganz klar geworden war. So wäre ihnen z. B. der Unterschied von *konkret* und *konkav* sehr dunkel geblieben.

Es wird sich schwerlich ausmachen lassen, ob die Ideal-Vorstellung des Begriffs erst auf dem Umwege über die Personifikation und Vergottung *Wahrheit* in das Adjektiv hineinkam, oder ob *wahr* für sich diesen Bedeutungswandel hätte durchmachen können. Jedenfalls haben wir in einem überaus merkwürdigen Sprachgebrauch das attributive *wahr* als Ersatz für den Superlativ „der

einzig gute, der einzig richtige", was doch so viel heißt wie der Beste, der Richtigste. So spricht man von der *wahren* Religion, Philosophie, Kunst, Schönheit, Freiheit, dem *wahren* Geschmack, Glück, Gut usw. Wir werden noch sehen, wie dieser Sprachgebrauch im Sinne eines Ideals sich doch wieder mit dem nüchternsten Sprachgebrauch berührt, der mit *wahr* nur die Richtigkeit einer rechtlichen Tatsache aussagen will, einer Schrift oder eines Zeugnisses.

Hier aber möchte ich auf eine überraschende Feinheit der Sprache aufmerksam machen, auf einen wahren Übermut der Sprache. Ich bitte zu beachten, daß der superlativische oder idealisierende Gebrauch (*wahre* Poesie, *wahre* Philosophie) eine besonders starke Betonung und Unterstreichung des Attributs zur Folge hat. Nun gibt es einen ganz nah verwandten Sprachgebrauch (ich habe es eben einen wahren *Übermut* der Sprache genannt), der bewußt bildlich und übertreibend einen großen Maßstab anlegt und diesen Maßstab im selben Atem wieder ablehnt. In solchen Fällen verliert das Attribut *wahr* seine Betonung. Dieser Sprachgebrauch knüpft häufiger an konkrete Personen an oder an Sachen als an Abstracta. Mit der *wahren* Poesie meint man die einzig gute Poesie, z. B. Dante im Gegensatz zum Naturalismus oder umgekehrt; mit *wahrer* Philosophie meint z. B. der Katholik die einzig richtige Lehre des Thomas. Sagen wir aber von einem Offiziersburschen, von einem Hausknecht, er sei ein wahrer *Poet*, ein wahrer *Philosoph* (wobei wahr erstaunlich unbetont bleibt), so meinen wir ungefähr: wir vergleichen ihn mit einem Poeten, mit einem Philosophen, wissen aber ganz genau, daß er keiner ist. Ich habe diesen Wechsel der Betonung schon (II. 409) bei den Wörtern *ganz*, *förmlich* erwähnt.

Wir haben da also einen Sprachgebrauch, der den unklaren Wahrheitsbegriff durch Idealisierung auf die Spitze treibt, mit einer Art Ironie dem Begriffe die Spitze wieder abbricht und nun die ironische Umkehrung durch Tonlosigkeit andeutet. Herm. Paul wäre der rechte Mann, solche Betonungsfeinheiten, für welche die alte Sprachlehre keinen Sinn hatte, aus ihrer Verborgenheit aufzuspüren. Die ironische Verwendung von *wahr* ist durchaus nicht immer an die Tonlosigkeit gebunden. „Du bist mir der *Wahre*", will trotz der starken Betonung sagen: du bist *nicht* der Rechte. In der ironischen Redensart „das ist der *wahre* Jakob"[1]) war

---

[1]) Wenn nicht ein glücklicher Fund die Entscheidung bringt, dann wird die Herkunft der Redensart „der wahre Jakob" dunkel bleiben. Es gibt drei Deutungen: 1. d. w. J. ist der Heilige von Compostella in Spanien, der ältere Apostel Jakobus, gegen den andere Heilige des gleichen Namens nicht aufkommen, 2. d. w. J. ist Esau, dem der Segen gebührte, den der Erzvater Jakob erschlich. 3. d. w. J. soll Jakob Frank sein, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von den Juden Rußlands und Österreichs, von den *Frankisten*, „der vollkommene Jakob", d. h. der wahre Messias (im Gegensatz zu Jesus) genannt wurde. Mir scheint die Beziehung auf den Erzvater die wahr-

wahr ursprünglich betont; als Titel eines Witzblattes hat „der wahre *Jakob*“ ein unbetontes *wahr*.

Wir haben nun den Wahrheitsbegriff in seiner Idealisierung, seiner Personifikation, sodann in der Umkehrung, bis zur ironischen Nullität, kennen gelernt; es ist Zeit, die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes anzusehen, des Adjektivs *wahr*.

III.

Auszugehen ist von dem lateinischen *verus*, weil die Wortgeschichte auf kirchlichem Gebiete den Vulgatatext zur Grundlage hat und weil der Einfluß der Jurisprudenz erst recht in lateinischen Worten stattfand. Ganz abgesehen davon, daß das deutsche *wahr* höchst wahrscheinlich ein lateinisches Lehnwort, eben *verus* ist.

Der Streit um diese Frage, ob *wahr* nämlich Lehnwort aus dem Lateinischen sei oder nicht, ist zu bezeichnend für den chauvinistischen Betrieb der Etymologie, als daß ich ihn nicht kurz erwähnen sollte. Der alte Wachter, der zu Anfang des 18. Jahrh. eine erstaunliche Kenntnis der germanischen Sprachgeschichte und dazu viel Vorurteilslosigkeit besaß, lehrt in seinem Glossarium Germanicum (1727) bereits, daß diese vox, weil sie weder im Gotischen noch im Englischen zu finden sei, de latinitate suspecta sei. Adelung erklärt dagegen *wahr* für urgermanisch. Und das D. W. (in dem von K. v. Bahder bearbeiteten Bande) wagt kein ganz entschiedenes Wort. „In der Bedeutung gehören *verus* und *wahr* so nahe zusammen, daß ein näherer Zusammenhang unzweifelhaft besteht. Entlehnung des deutschen Wortes wäre bei seiner beschränkten Verbreitung nicht undenkbar und hätte eine Analogie an *sicher (securus)*, doch wird man das Wort „ungern“ aus dem Zusammenhang mit ... Wörtern (wie *zurvari*, *suspiciosus* und *vaere*, Bündnis) herausreißen.“ Man achte auf die Ausdrucksweise dieser Wissenschaftler; für Wachter ist das Wort der Latinität *verdächtig*, wie es Ärzte gibt, die sich nicht scheuen, einen Kranken der Lues *verdächtig* zu nennen; und das D. W. will das Wort nur *ungern* den Lehnwörtern zurechnen. Als ob die Kraft, die Schönheit, der Sinn eines Wortes, wenn es nur eingedeutscht ist, durch seine Abstammung etwas verlöre! Als ob die Wissenschaft sich schlimmstenfalls um einen solchen Verlust kümmern dürfte! Aber es bleibt dabei: jedes Wort wird so lange für urdeutsch, für ehelich erklärt und verteidigt, als die Bastardschaft nicht unwiderleglich nachgewiesen ist.

Das D. W. kommt zu der Wahrheit letztem Schluß: „*wahr* wird doch ein echt germanisches Wort sein,

---

scheinlichste, weil sie die obligate Ironie erklären würde. Aber aus der Tiefe des Gemüts ist so etwas nicht sicherzustellen. Lenz, der Jugendfreund Goethes, hat einmal den Scherz gemacht:

„Ich bin Ihr wahrer Jakob nicht
und auch Ihr teutscher Michel nicht,
So rein und hold nicht wie der Lenz
ich: Jakob Michel Reinhold Lenz.“

Wüßte man nicht historisch, daß Lenz da die bekannte Redensart schon benützte, man könnte Lenz für ihren Präger halten.

das aber . . . frühzeitig unter den Einfluß von *verus* geriet und in der Bedeutungsentwicklung durch dies bestimmt worden ist." Da das frz. *vrai* seltsam genug nicht *ver* heißt (Diez leitet es von einem *veracus (verax)*, das aus *verus* entstanden sein muß, wie *ebriacus* aus *ebrius*), so könnten eifrige Germanisten *vrai* für ein Lehnwort aus einer germanischen Sprache erklären.

Schon das lateinische *verus* findet sich nun in den wichtigsten Bedeutungen unseres *wahr*; es bezeichnet auch schon den *wahrhaftigen*, aufrichtigen Menschen; zunächst aber echte Dinge und Vorstellungen im Gegensatze zu *fictus*, *falsus*, sodann fast substantivisch das Wirkliche, das *Wahre*, die *Wahrheit* im Gegensatze zu *falsum, mendacium* und endlich auch schon das Ideal der vernünftigen Richtigkeit wie in *vera* causa, die *gute* Sache.

Sollte noch ein Zweifel sein, ob *wahr* das umgeformte Lehnwort *verus* sei oder nicht, daran kann nicht gezweifelt werden, daß in sehr alter Zeit Theologie und Jurisprudenz, christliche Theologie in lateinischer Sprache und römische Jurisprudenz, die Bedeutung unseres *wahr* bestimmt haben. Für so alte Zeit liegt zwischen den beiden Einflüssen kein Widerspruch. Wir Unchristen unterscheiden, wie ich einleitend gesagt habe, zwischen *Wissen* und *Glauben*; die Lehrer und Bekenner des alten Christentums sahen in den schwierigsten Mysterien doch nur die richtige Weltansicht, die notorische Wahrheit; und das Notorische, das allein dem juristischen Betriebe zugrunde zu legen ist, das bedeutete das rechtliche *verus* oder *wahr*. Der Gebrauch ist im Mittelalter sehr vielseitig, nicht nur in Deutschland. *Verificare, vérifier, wahrmachen* heißt: eine Aussage, eine Forderung, eine Anklage vor Gericht dergestalt erweisen, daß der Richter weiter gehen kann. Noch Luther gebraucht beweisen und wahrmachen als gleichbedeutend. Die alten Wörterbücher übersetzen *wahrmachen* mit *verificare, adverare*, probare, *comprobare*. Auch in der Dichtersprache findet sich (Walther, Nibelungen) die Redensart „von *wahren* Schulden" im Sinne von „mit rechtem Grunde"; eine Tat, die nicht erst verifiziert zu werden brauchte, weil der Täter in flagranti ertappt worden war, hieß bis ins 17. Jahrh. hinein eine *wahre* Tat; auch *wahrer* Schein, ein augenscheinliches, sicheres Anzeichen, früher blinkender Schein, scheint ursprünglich die Vorweisung des corpus delicti bedeutet zu haben. *Wahrheit* ging ursprünglich denselben Weg; es war das Abstraktum für den rechtlichen Nachweis, daß eine Aussage usw. formell wahr sei. Ein besonders schlagender Beleg für diesen formellen Rechtsgebrauch findet sich im Ulmischen Urkundenbuch aus dem Jahre 1316 (D.W., Artikel *wahr*, 691): „daß also *wahr* sei und unwandelbar bleibe, was da ist geschrieben, darum haben wir zu einer *Wahrheit* derselben Dinge usw." *Veritas*, *vérité* und *Wahrheit* entsprechen einander auch in diesem juristischen Sinne. Veritas und Wahrheit bedeutet die Anerkennung eines

Besitzrechtes, dann allgemein die rechtlich erwiesene oder zu erweisende Tatsache im Gegensatze zu einer bloßen Vermutung. Sehr hübsch in einem Tiroler Weistum von 1396: „man soll schreiben (bei Anklagen) ein *Wahrheit* für ein Wahrheit, ein *Sagmer* für ein Sagmer.“ (Wir sagen heute vornehm: *on dit*, ohne Lehnübersetzung.) Weiter heißt nun das Abstraktum *Wahrheit*, wie das erwähnte *wahr* die ordentliche, gerichtliche Feststellung: durch den Augenschein, durch das in flagranti, „mit der Wahrheit, an der Wahrheit“; ein Ehebrecher, den einer bei seinem Weibe begriff *mit der Wahrheit*, konnte straflos totgestochen werden; *corpus delicti* heißt die *Wahrheit der Tat*; auch die Überführung durch gerichtlichen Zweikampf war eine *Wahrheit*; die Wahrheit erteilen hieß: die Beweisführung zulassen; die Wahrheit leiden hieß: den Beweis unternehmen; die Wahrheit tagen = einen Tag für die Beweisführung festsetzen; und schließlich nimmt die Wahrheit die persönliche Bedeutung der Wahrheitszeugen an; die Wahrheit verschreiben heißt: die Zeugen schriftlich angeben, und einmal findet sich in den Straßburger Ratsakten die Notiz, daß die *Wahrheit* so und soviel Geld verzehrt habe. Auch *veritas* und *vérité* steht mitunter für Gerichtssitzung.

Die Definition des *Wahren* und der *Wahrheit* im höheren erkenntnistheoretischen Sinne plagt sich gern mit der Formel: Wahrheit ist Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Alle letzten Fragen und Geheimnisse steigen, wie wir sehen werden, mit dieser Formel vor uns auf. Ganz anders kann diese Formel der alten rechtlichen Bedeutung von wahr angepaßt werden. Ohne jede erkenntnistheoretische Schwierigkeit ist, was *wahr* ist, richtig, wirklich im Gegensatz zum Vorgeblichen, Falschen, Scheinbaren. Dieses attributive *wahr* scheint geradezu eine Übersetzung des attributiven *verus* zu sein. Das D. W. weist darauf hin, daß dieses attributive wahr (schon bei Gottfried, sehr häufig bei Wolfram) nicht direkt aus dem Lateinischen, sondern aus franz. Dichtungen herübergenommen ist. Sehr alt ist der kirchliche Gebrauch; „das *wahre* Licht,“ schon bei Tatian. Noch Simon Dach dichtet einmal: „Herr Jesu, *wahrer* Pelikan, komm, frisch mein durstig Herz doch an.“ *Wahre* Lehre, *wahres* Gotteswort, *wahre* Kirche usw. gehört der Predigersprache noch heute an; *wahre* Liebe, Freundschaft, Ergebenheit usw. scheinen nach diesem Muster gebildet. Bei Personen geht dieses *wahr* (wirklich das, wofür einer sich ausgibt) leicht in den Begriff ehrlich, *wahrhaftig* über und so auf dem Umwege über die rechtliche Bedeutung wieder zu der eines ethischen Ideals. Denn Geschichte ist im Kleinen wie im Großen als Wirklichkeit Zufall, als Darstellung fable convenue. Auch bei Wortgeschichten sollte man sich dessen von Zeit zu Zeit erinnern.

So will ich nicht allzu peinlich untersuchen, wie *wahr* in den rechtlichen Redensarten über den Begriff *richtig* zu dem Begriffe *wirklich* kam. Die *wahre* Tat, die das Gericht von

der Richtigkeit der Anklage überzeugte, wurde als Prämisse des Urteils zur *wirklichen* Tat; sodann aber wurde die richtige Aussage (im Gegensatz zu einer erlogenen) als Darstellung der Wirklichkeit aufgefaßt. Etwas abseits von diesem Sprachgebrauch, aber doch nicht ganz ohne Zusammenhang, ist die Wortfolge *wahr machen* im Sinne von: verwirklichen, erfüllen; im Gerichtsdeutsch hieß *wahrmachen* die Wirklichkeit beweisen; in der Gemeinsprache schon im Mittelalter: eine Weissagung, ein Versprechen verwirklichen. Schiller: „er (Carlos) mache das Traumbild *wahr*." Goethe: „Märchen, noch so wunderbar, Dichterkünste machen's *wahr*." Selbstverständlich folgte *Wahrheit* diesem Sprachgebrauch; es ist schwer auszumachen, weil es bei den redenden Menschen unklar bleibt, ob die Versicherung des Zeugen oder Erzählers „das ist die Wahrheit" (mittelhd. „das ist ein Wahrheit") besagen sollte „das ist der wirkliche Sachverhalt" oder „das ist ein wahrer Ausspruch." Dasselbe liegt vor bei unserem alltäglichen „die Wahrheit sagen." Eigentlich ist die Unterscheidung der Auffassungen pedantisch; es ist dasselbe gemeint, das eine Mal objektiv, das andere Mal subjektiv. Noch stärker wird die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit gefühlt bei Ausdrücken wie: die *Wahrheit suchen* (chercher la vérité) treffen, erfahren, ihr nahe kommen. Ähnliche Gefühle werden erregt durch Verbindung zahlreicher Präpositionen mit *Wahrheit*. Der Sprachgebrauch hat da oft gewechselt; früher sagte man gern *aus*, *bei*, *in*, *mit*, *von*, *ohne* Wahrheit, *wider* die Wahrheit. „*Zur* Wahrheit werden" heißt wie „wahr werden" soviel wie „Wirklichkeit werden". Unzähligemal wird, bei jedem Versuche einer Reformation der Kunst und Poesie, Wahrheit im Sinne von Natur oder Wirklichkeit genommen. So lange schon vor dem neuen Naturalismus. Aber selbst Meister Eckhart gebraucht tiefsinnig *Wahrheit* im Sinne von innerer Wahrheit, von der letzten Wirklichkeit der Naturdinge.

Wir nähern uns nun der erkenntnistheoretischen Frage: was ist das Kriterium der Wahrheit, wenn Wahrheit Übereinstimmung mit der Wirklichkeit ist? Ein Beispiel. Seitdem der Eid, die stärkste Bekräftigung der Wahrheit, nicht mehr als Selbstverfluchung überzeugende Kraft hatte, kam eine Vergleichung mit ganz sicheren Wahrheiten als rationeller Schwur auf. „So wahr Gott lebt," werde ich mein Wort halten. Ein Pferdehändler, der überzeugen wollte mit dem Schwur: „dieser Gaul hat keinen Fehler, so wahr der Pegasus existiert" — würde beim landläufigen Käufer wenig Glück haben. Wie aber steht es mit unsern gottfremden Versicherungen? So wahr meine Seele lebt! So wahr ich lebe! Man braucht nur die Form fragender Existenzialsätze zu wählen, um auf die Unsicherheit all dieser Vorstellungen aufmerksam zu werden. Gibt es einen Pegasus? Gibt es einen Gott? Gibt es eine Seele? Gibt es ein Ich? Wer immer das Wort Pegasus gebraucht, der weiß ganz bestimmt, daß von einem

Fabelwesen die Rede ist, dem keine Wirklichkeit entspricht. Das Wort Gott wird von Millionen gebraucht, die an seine Wirklichkeit glauben und darum ihren Glauben nennen, was sie für wahr halten; das Wort wird in ganz ähnlicher Bedeutung, mit ganz verschiedenem Gefühlston wieder von Millionen gebraucht, oder doch von Hunderttausenden, die an die Wirklichkeit dieser Vorstellung nicht glauben und darum Zweifler heißen. Das Wort Seele wird von Gläubigen und Zweiflern fast gleichmäßig für etwas wie den innern Sinn gebraucht, und es ist unerheblich, daß die beiden Gruppen über die sog. Unsterblichkeit dieser Seele nicht einig sind; ob aber dem Seelenbegriff eine Wirklichkeit entspreche, darüber zu entscheiden wäre Aufgabe der Sprachkritik, die ja ganz besonders darüber wachen möchte, daß nicht die Sprache uns verführe, dasselbe Ereignis zweimal zu setzen, weil zweierlei Betrachtungsweisen zweierlei Ausdrucksmittel oder Beschreibungen geschaffen haben. Wir glauben nicht mehr an Beides: Wirkungen und Ursachen, nicht mehr an Beides: Erscheinungen und Dinge an sich, nicht mehr an Beides: Natur und Gott, nicht mehr an Beides: Leben und Seele. Und endlich: ob dem Ichgefühl ein Wirklichkeitsgefühl entspreche oder nicht, dem Ich eine Wirklichkeit oder nicht, das ist für die Skepsis eine gar schwere Frage; und von der Sprachkritik ist sie verneint worden.[1])

So hat uns das Beispiel von den alten und den neuen Versicherungsschwüren dazu geführt, etwas kennen zu lernen, was dem Begriffe der Wahrheit zu widersprechen scheint und was trotzdem in unserem Sprechen und Denken vorhanden ist: *Grade* der Wahrheit. Und der Unwahrheit. Und des Zweifels. In sehr zahlreichen Redensarten wird eine besonders wahre Wahrheit von der Wahrheit überhaupt unterschieden: die ganze, volle, gründliche, schlichte, runde, strenge, reine, pure, lautere, nackte (nuda veritas; auch die meisten andern dieser Epitheta haben Analoga in den andern Sprachen, sogar die *deutsche* Wahrheit), bloße, bare, ungeschminkte, dürre, scharfe, unumstößliche, ausgemachte, höchste (summa) Wahrheit. Es ist offenbar, daß all diesen ausgezeichneten Wahrheiten geringere Grade gegenüberstehen, wenn sie auch dem Sprachgebrauche nicht immer

---

[1]) Die Redensarten der Versicherung oder Beteuerung sind oft durch Lehnübersetzung international. *Nichtwahr?*, niederl. *nietwaar?* frz. *pas vrai?* oder mit Weglassung des vrai: *n'est-ce pas? So wahr mir Gott helfe, ainsi m' aide Dieu.* So *wahr* ich ein ehrlicher Mann bin, foi d'honnête homme. Das hebr. *amen*, eigentlich *wahrlich*, wird sowohl als Fremdwort gebraucht als in unzähligen Lehnübersetzungen, bis zu dem fast verständnislosen „es ist so *wahr* als das *Amen* in der Kirche.“ (Luther übersetzt nicht genau: „*Amen*, das ist, es werde *wahr*.“) Auch die starke Versicherung der Unwahrheit ist ähnlich in verschiedenen Sprachen; es ist kein wahres Wort daran, il n'y a pas un mot de vrai. Sogar die formelhafte Wendung der Beteuerung, mit der so gern eine Lüge eingeleitet wird, ist international: die Wahrheit zu sagen oder zu gestehen, to speak the truth, à ne point mentir, si verum fateri volumus.

so geläufig sind wie: die halbe, die oberflächliche, die verschminkte, verblümte Wahrheit. Auch gibt es Arten der Wahrheit, die nur für ein bestimmtes Gebiet gelten oder für ein bestimmtes Fach: es gibt eine historische Wahrheit, die in unserer Zeit besonders hoch geschätzt wird und der Vernunftwahrheit entgegengesetzt ist; es gibt eine subjektive Wahrheit, die der einzig begreiflichen objektiven Wahrheit entgegensteht, eigentlich nur ein Glauben ist und sich mit der relativen Wahrheit und dann wieder mit der Wahrhaftigkeit berührt. Meister Eckhart gar warnt vor der formellen Wahrheit, der logischen, sprachlichen und setzt ihr eine *inwendige*, innere Wahrheit entgegen: „der kommt nicht zu der inwendigen Wahrheit, wer da bleibet mit Lust an der Bezeichnung . . . darum soll man nicht bleiben auf der Bezeichnung, sondern soll gehen in die innere Wahrheit".

Auch etwas über die Grade der Wahrheit und des Zweifels läßt sich aus dem Beispiele der Versicherungsschwüre lernen.

Als Descartes, dadurch wirklich ein Erneuerer der Philosophie, an allem Andern zu zweifeln lehrte, um mit dem Denken an das Einzige anzuknüpfen, das keinen Zweifel duldete, da hätte er leicht den Zweifel an Pegasus, Gott und der Seele lehren können; das Ich war ihm die einzige Gewißheit. Jetzt, dreihundert Jahre später, differenziert man genauer. Gewißheit, absolute Wahrheit ist nur die Nichtexistenz des Pegasus. Die gleiche Nichtexistenz Gottes, der Seele und des Ichs, die gleiche Gewißheit nehmen nur wenige Menschen an. Im übrigen geht in allen diesen Fragen der Wahrheitsgrad der Menschen von der Gewißheit der Existenz bis zur Gewißheit der Nichtexistenz durch alle Schattierungen hindurch.

Bevor wir aber ganzen Ernst machen und untersuchen, wie sich die Skepsis in ihrer Geschichte zu der absoluten Wahrheit und zu den Wahrheitsgraden verhalte, wollen wir uns bei einiger Spruchweisheit ausruhen, in der, der wissenschaftlichen Legende nach, das Volk sein Wissen und seinen Glauben niedergelegt hat.

„Lügen darf viel waschens und plauderns, Wahrheit ist balde gesagt." (Luther). Die Wahrheit kann man mit dreien Worten bestätigen; die Wahrheit nimmt kein Blatt fürs Maul; Wahrheit verkreucht sich in kein Mäusloch (die Wahrheit sucht nicht Winkel, veritas non quaerit angulos); die Wahrheit ist ein selten Kraut, noch seltner, wer sie wohl verdaut; Wahrheit macht die Zunge wund, Lügen ist der Leber gesund; Wahrheit stinkt wie ein Schwefellicht; wer die Wahrheit sagt, ist auf dem Wege zum Galgen; die Wahrheit ist zu Hof unwert, ist bei Hofe das größte Wildpret; wer die Wahrheit auf großer Herren Tisch bringen will, muß viel süße Brühen daran machen; wer sich mit Wahrheit wäscht, kriegt eine grobe Haut; wenn einer die Wahrheit geiget, schlägt man ihm die Geigen auf den Kopf (in sehr vielen Varianten, heute noch üblich: die Wahrheit geigen); Wahrheit ist krank,

liegt tief begraben, ist verborgen (jacet in occulto); Wahrheit muß ins Hundeloch, Schmeichler sitzen am Ofenloch (ähnlich der Narr in Shakespeares Lear).

Alle diese Redensarten und hundert andere haben mit dem erkenntnistheoretischen Wahrheitsbegriffe nichts zu tun; sie sprechen nur derb oder bildlich die Erfahrung aus, daß der Weltlauf dem Lügner günstiger sei als dem wahrhaftigen Manne. Ein tiefer Pessimismus spricht aus allen diesen Sprichwörtern, die doch wohl nicht vom Volke, sondern von Schriftstellern geprägt worden sind. Der Optimismus kann freilich sehr viele Redensarten entgegenstellen. Die gehen aber regelmäßig nicht auf den Weltlauf, sondern auf den endlichen Sieg der Wahrheit, durch Gottes Willen, nachdem die Lüge gute Tage gehabt hat; man kann sagen, daß der Realismus pessimistisch ist, der pädagogische Idealismus optimistisch genug, sogar den raschen Sieg der Wahrheit vorherzusagen: Die Wahrheit leid wohl Not, aber nicht den Tod; die Wahrheit wird wohl druckt, aber nit verdruckt; die Wahrheit ist ein gut Fett, das schwimmt oben; die Wahrheit kommt hervor und läg sie unter ehernem Tor; die Wahrheit wird sich finden, wenn der Schnee zergeht; die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit (tempo è galantuomo); Wahrheit muß Wahrheit bleiben (la vérité triomphe toujours); Wahrheit währt am längsten (der gleiche Optimismus läßt „ehrlich" am längsten währen); die Wahrheit bekleibet, die Lügen verstäubet (la vérité demeure, le mensonge s'évanouie); zum Begräbnis der Wahrheit gehören gar viel Schaufeln.

Eine Sammlung der sogenannten Sprichwörter ließe sich schier endlos vermehren, wollte man sammeln, was Denker, Dichter, Moralisten und Aphorismenschreiber gelegentlich über das Verhältnis von Wahrheit und Weltlauf geäußert haben. Sehr selten handelt es sich bei diesen hübschen Worten um erkenntnistheoretische oder auch nur um wissenschaftliche Wahrheit, fast immer um das Schicksal, um die Aussichten wahrhaftiger und lügnerischer Menschen; denn auch die *Wahrheiten* wie: „die Sonne bringt es an den Tag" drehen sich um die Entdeckung der Wahrheit bei Verbrechen und anderen Schlechtigkeiten.

Dieses moralische Interesse an der Wahrheit, wie es in der Spruchweisheit des „Volkes" zu erkennen ist, hat nun aber den Wahrheitsbegriff in der Gemeinsprache und in der wissenschaftlichen Sprache so stark beeinflußt, daß Wahrheit auch dort, wo man es nicht gleich erwarten sollte, zu einem Gegensatz von *Lüge* geworden ist. Wer sich darüber nicht wundert, der ist selbst schon unbewußt von der Volksweisheit angesteckt.

IV.

Der Zweifel an dem Siege der Wahrhaftigkeit über die Lüge, dieser ethische Pessimismus, ist uralt; der Zweifel an dem Siege der Wahrheit oder der Wissenschaft über die Unwissenheit, ein erkenntnistheoretischer Pessimismus, bricht zwar immer wieder bei den großen Skeptikern durch, hat aber erst in ganz neuer

Zeit dazu geführt, den *Wahrheits*begriff den *Wert*urteilen zuzugesellen. Mit sträflicher Oberflächlichkeit hat man, weil die *wahren* Urteile nicht mit Unrecht für *wert*voller gehalten werden als die falschen, den Begriff *wahr* neben die Begriffe *schön* und *gut* gestellt. Philosophieprofessoren, welchen Architektur oder Kartenhäuserbau in Worten leichter fällt als Kritik der Worte, haben saubere Systeme aufgestellt, in denen *Schönheit*, *Wahrheit* und *Güte* wie die drei Worte des Glaubens oder wie die drei Grazien oder wie die Dreieinigkeit sich zu einem einzigen Ideale vereinigen, so daß Wahrheit, Schönheit und Güte logisch unter den Oberbegriff *Wert* subsumiert werden können. Daß man sich mit solchem erkenntnistheoretischen Fußvolk her umschlagen muß! Sind doch all Werte von einem Zweck, von einem Willen bedingt; die Wahrheit sollte mit unserem Willen nichts zu tun haben. (Deshalb kann es absolute Werte nicht geben; und Kants übermenschliche Lehre, daß die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit einer Absicht ihrem sittlichen Werte nichts zusetzen und nichts abnehmen könne, ist wirklich eine *Meta*physik der Sitten, eine Moral für Engel oder Übermenschen.) Alle Werte entsprechen menschlichen Gefühlen, Lustgefühlen; wer, wie Paulsen die Werte aus den Lustgefühlen heraus in die Sachen projiziert, begeht den Fehler des naiven Realismus an einer Stelle, wo das unverzeihlich ist. Er nennt nicht nur den Apfel selbst gut, wie er den Apfel selbst *rot* nennt. Für die Geschmacksnerven ist es auch wirklich nicht anders als für die Gesichtsnerven; aber er nennt den blühenden Apfelbaum auch *schön*, wie den Apfel *süß* und den Heiland *gut*. Es gibt keinen Wert, der nicht erstens für einen Menschenzweck tauglich wäre und zweitens nicht irgend gemessen würde. Die Wahrheit scheint mir keinen Zweck zu haben; und könnte, wenn sie wäre, nicht gemessen werden. Ökonomische Werte haben ihren Maßstab in Geld, auch ihren subjektiven Maßstab; ein Pferd kann ein Königreich wert sein, für Richard III. Andere Werte haben andere Maßstäbe. Die *Wahrheit* aber unter die *Werte* zu bringen, das war nur Einem möglich, dem Menschenwort.

Denn: was ist Wahrheit für das Tier? Den Gegensatz der Wahrheit, die Lüge hat das Tier nur mit dem Menschen und am Menschen kennen gelernt. Sonst, im Ganzen und Großen *ist* das Tier Wahrheit und *hat* Wahrheit. Es wird Tag, es wird Nacht, die Blume lockt, der Hunger treibt, das Weibchen ist schön, das Männchen ist stark, die Brut muß gefüttert werden (eine „moralische“ Wahrheit), es donnert, das Raubtier brüllt („religiöse“ Wahrheiten) usw. Wir werden bald erfahren, daß der menschliche Wahrheitsbegriff streng genommen nur auf Urteile geht und nicht auf Vorstellungen, auf Sätze und nicht auf Worte; daß also nach dieser Theorie die Hühnervorstellung *Habicht* oder die Schafsvorstellung *Donner* das Kriterium der Wahrheit nicht in sich fasse; daß nur der Mensch, wenn er das Urteil fällt *es donnert* (ich wähle

absichtlich ein sprachlich so mangelhaftes Urteil) und sich dabei klar bewußt ist, daß kein Theaterdonner und kein rasselnder Wagen das Geräusch hervorgerufen habe, im Besitze einer Wahrheit sei. *Wahr* ist auch das Innenleben der Tiere, nur daß sie bekanntlich nicht sprechen, auch wohl die Frage nach der Wahrheit gar nicht stellen und aus diesen beiden Gründen gar nicht dazu kommen, den überflüssigsten Begriff der Menschensprache, welchen diese Sprache für ihren höchsten hält, besonders zu fassen, ihre Empfindung gewissermaßen zu beniesen und zu dem, was ist, extra und noch einmal *ja* zu sagen. *Es donnert.* Auch das Tier weiß es. Der Mensch aber, der homo insipiens, nickt noch dazu. Ja! Es hat gedonnert. Wahrlich. Amen.

Wer sich von den großen Worten kleiner Philosophiemagister täuschen läßt, wird jeden Helden der Logik im Besitze der Wahrheit glauben; wer sich von den kleinen Worten großer Denker nicht täuschen läßt, wird bemerken, wie oft schon in der Geschichte der Denkarbeit das wahre Wesen, der negative Charakter der Wahrheit erkannt worden ist. An einer Stelle, die gar nicht übersehen werden kann, im II. Teil der transzendentalen Elementarlehre der Vernunftkritik, hat Kant sich mit dem Wahrheitsbegriff auseinandergesetzt. Unübertrefflich in der Sache, zyklopisch in der Form. Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird „geschenkt und vorausgesetzt". Ein allgemeines Kriterium der Wahrheit sei ein Unding; es sei „ganz unmöglich und ungereimt", ohne Rücksicht auf den Inhalt einer Erkenntnis ein allgemeines Kennzeichen der Wahrheit anzugeben. Alle logischen Regeln sind ganz richtig, aber nur als negative Bedingungen der Wahrheit, geben also nur ihren „negativen Probierstein". (1787, S. 82f.)

Die materielle Wahrheit der Erkenntnisse muß „außer der Logik" gesucht werden. Die Dialektik gar, die „scheinbare Kunst", allen unsern Erkenntnissen die Form des Verstandes zu geben, wird — als wäre sie ein Organon — zum „Blendwerk" mißbraucht, ist eine Logik des Scheins. Diese Kritik des Wahrheitskriteriums richtet sich unmittelbar nur gegen die von Kant verachtete Logik. Da aber für Kant, der uns die Definition (die Wahrheit sei die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande) spöttisch „schenkt" und der diese Definition für sinnlos halten muß, weil der wahre Gegenstand oder das Ding an sich uns ewig unfaßbar bleibt, demnach Wahrheit und logische Wahrheit zusammenfallen, so gibt es für ihn ein anderes als ein negatives Kriterium der Wahrheit überhaupt nicht. Diesen negativen Charakter der Wahrheit hat besonders deutlich Jerusalem (Urteilsfunktion) ausgesprochen: „Erst durch die Zurückweisung der möglichen Negation, durch Negierung des Irrtums entsteht im Bewußtsein der Begriff der Wahrheit des Urteils."

Ich erinnere an den Eingang dieser Untersuchung, wo wir im christelnden

Sprachgebrauch *Wahrheit* im Sinne des religiösen Glaubens fanden und dazu die überraschende Etymologie, daß unser deutsches Wort *glauben* ein Gutheißen, ein ausdrückliches *Jasagen* bedeutet. Wir erfahren nun, vielleicht wieder zu unserer Überraschung, daß die feinste Erkenntniskritik im Wahrheitsbegriff eigentlich nur ein ausdrückliches, d. h. geschwätziges, d. h. überflüssiges, extra hinzukommendes, der Tiernatur unbekanntes *Jasagen* zu und nach der Wahrnehmung oder Beurteilung ist. Wenn ich, dem ein berühmter Gelehrter einmal den erschrecklichen Vorwurf gemacht hat: daß ich über Dinge lache, die ihm heilig sind, — wenn ich das äußerste an Pietätslosigkeit wagen und nun gar über den dreimal heiligen Satz des Widerspruchs, über das principium contradictionis, lachen dürfte, so würde ich jetzt die kniffliche Frage aufwerfen: ob der Wahrheitsbegriff irgend etwas anderes sei als eben der Satz des Widerspruchs. Beide Heiligtümer sind einander gleichwertig. Der Satz des Widerspruchs besagt nach dem Zeugnis aller weisen Meister von Platon bis Husserl: A ist nicht = non A. Oder um es gelehrt mit den Originalworten Platons auszusprechen: *μηδεποτε ἐναντιον ἐστι ἑαυτῳ το ἐναντιον*. Oder, wie Parmenides einfach sagt: *ἐστιν ἠ οὐκ ἐστιν*. Nichts kann sich selbst widersprechen. Alles, was behauptet wird (als Wahrnehmung oder als Urteil) ist entweder oder ist nicht. Alle diese Sätze, so leer und darum wahr, daß sie mit Recht dafür an die Spitze gestellt werden der wahrsten und leersten aller Wissenschaften, der Logik, alle diese Sätze sind mitverstanden, mitgedacht und mit abgeleiert jedesmal, wenn in unserem Bewußtsein einer Wahrnehmung oder einem Urteil das Prädikat *wahr* zuerkannt wird. Und ich stehe nicht an zu behaupten, daß nichts anderes als diese Identität zwischen dem principium contradictionis und dem Wahrheitsbegriff, daß die Identität dieser beiden vornehmsten *Truismen* auch hinter einem viel zitierten Satze Spinozas steckt, dem Satze (Eth. II. pr. 43 sch.): Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.

Die Negativität des Wahrheitsbegriffs findet sich unzählige Male im bessern Sprachgebrauche ausgedrückt, wo *wahr* nicht eine phantastische Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, sondern einen bewußten Gegensatz bezeichnet zu: *falsch*, scheinbar, eingebildet, erdichtet. *Wahrheit* folgte dem Sprachgebrauch und bildete sich in einen Gegensatz um zu: Fabel, Märchen, Gerücht, Dichtung. „Dichtung und Wahrheit". Gut logisch wird dann die Lüge, als das eigentlich positive, durch doppelte Negation, durch Negation der Negation Wahrheit ausgedrückt; etwas anderes ist es nicht, wenn man die Wahrheit: verhehlt, verschweigt, verbirgt, verdunkelt (veritatem obscurare, to conceal the truth, cacher la vérité); früher auch oft: die Wahrheit sparen, schonen, an der Wahrheit vorbeispazieren, über die Wahrheit schreiten, sie verfehlen, von ihr sich ent-

fernen, unter oder hinter der Wahrheit bleiben usw.

Wer so nicht nur die Wahrheit je zu finden verzweifelt, sondern sie gar als positiven Begriff ablehnt, der wird leicht der Schule der Skeptiker zugewiesen werden. Ich will gern ein *Skeptiker* heißen. Mir scheint aber dennoch ein ernsthafter Unterschied zu bestehen zwischen der skeptischen Schule (welche den Wahrheitsbegriff im Grunde nicht analysiert, ihn herkömmlich als ein Ideal der Erkenntnis betrachtet, um dann eigentlich nur zu behaupten, der Mensch sei für dieses Ideal nicht reif) und der Sprachkritik, (welche mit dem Worte Wahrheit wie mit so vielen anderen Worten nichts anzufangen weiß). Die skeptische Schule ist in ihren antiken Vertretern überdies ganz unerträglich für unser Empfinden, unerträglich durch ihre fast talmudische Dialektik und einen kleinlichen Wortaberglauben in bezug auf ein paar skeptische Schlagwörter und Finten. Der skeptische Purzelbaum, der immer mit triumphierendem Clowngelächter dazu führt, das Nichtwissen unseres Nichtwissens zu beweisen, ist elende Spiegelfechterei. Auch der Ausgangspunkt aller antiken Skepsis, der Zweifel an der Wahrheit der Sinneswahrnehmungen oder Sinnesdaten, ist lange nicht so fruchtbar, wie die Verblüffung des Anfängers sich einreden läßt. Hume und Kant haben uns gelehrt, daß die Richtigkeit der Sinneseindrücke mit erkenntnistheoretischer Wahrheit nichts zu schaffen habe. „*Wahrheit* oder *Schein* sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen, daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum . . . nur im Urteile." Im Grunde ist die Verachtung der Sinnesdaten, wie sie von der Skepsis schablonenhaft gepredigt wurde, seit Epicuros und bis auf Helmholtz unzählige Male widerlegt worden, wenn Verachtung sich widerlegen läßt; besonders scharf hat Augustinus das, den Skeptikern zum Trotz, gesehen: „Ungerecht ist es, mehr von den Sinnen zu verlangen, als sie leisten können; was aber die Augen sehen können, das sehen sie wahr." Wenn das Auge ein in Wasser getauchtes Ruder wie gebrochen erblicke, so habe das Auge recht. R. Richter (Skeptiz. i. d. Philosophie II. 24) macht schon darauf aufmerksam, wie kühn und weitschauend Augustinus hier ist; ich möchte noch weiter zu gehen wagen und behaupten, daß nur die Einseitigkeit etwa des physikalischen Interesses oder eines Spezialwissens uns die Gebrochenheit des Ruders im Wasser wie eine Unwahrheit, wie einen bloßen Schein erscheinen läßt, daß die Spezialwissenschaft der Optik wieder die Gesetzlichkeit der Täuschung erklärt, sie von der *Wahrheit* abweichen läßt; daß aber ein Naturwissen, in welchem es nicht eine abgesonderte Optik und eine abgesonderte Mechanik gäbe, sich über das gebrochene Ruder nicht mehr wundern würde, als über das ungebrochene. Über die Sonne,

die sich mit einem Markstück verdecken läßt, nicht mehr wundern, als über ihre „wirkliche“ ungeheure Dimension. Wären die Menschen um so viel größer, als die Entfernung der Sonne von der Erde den Durchmesser eines Markstücks an Länge übertrifft, so hätten wir für die Sonne einen andern Maßstab.

Die Urfrage aller Skepsis ist die Frage nach der Wahrheit der Wirklichkeitswelt. Und weil uns die Wirklichkeitswelt als eine Ursache unseres Weltbildes erscheint, welches eine Wirkung der Wirklichkeit sein muß, darum ist die letzte Frage die nach der Kausalität, nach dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung. Hume, der diese Frage zuerst gestellt hat, der uns von dem Aberglauben Kausalität zu erlösen suchte, war der größte Denker unter den Skeptikern und der schärfste Kritiker des Wahrheitsbegriffes.

Dem Schlagworte „Zurück zu Kant“ möchte ich den Ruf entgegensetzen „Zurück zu Hume“ und möchte beim Rufe nicht ermüden. Schon der erste Kritiker Kants, Schopenhauers Lehrer Änesidemus-Schulze, hat die Frage gestellt: „Ist Humes Skeptizismus durch die Vernunftkritik wirklich widerlegt worden?“ Und sie verneint; Kant rühme sich „ohne Fug und Recht und also prahlerischerweise eines Siegs über Humes Skeptizismus“. Kants stärkste Inkonsequenz, daß er nämlich die Kausalität a priori der Auffassung der Erscheinungswelt zuschrieb und sie dennoch zwischen dem Ding an sich und dieser Erscheinungswelt wirken ließ, dieses *πρωτον ψευδος* ist von Hume, wie im voraus, zurückgewiesen worden. Es hieße Eulen nach Athen und Systematik nach Deutschland tragen, wollte man die ungeheure Arbeit verkennen, mit der Kant, über Hume hinaus, die subtilsten Begriffe geklärt oder zu neuen Problemen gemacht hat; aber die Freiheit, selbst die Freiheit von einem gesteckten Ziele war bei Hume größer. Das Kraftverhältnis der beiden erstaunlichen Männer wird vielleicht deutlich, wenn man ihre Stellung zu den religiösen Fragen betrachtet: Kant wirft den Gottesbegriff und was drum und dran hängt, endgiltig aus der Metaphysik hinaus, stellt sich persönlich ein wenig abseits von der Kirche, gründet aber leidenschaftlich und obstinat eine neue Religion, die dem alten besseren Gottesreich zum Verwechseln ähnlich sieht, auf die praktische Vernunft, auf eine rigoristische Ethik, welche er doch wohl in der Tiefe seines Gemüts, also in der Gewohnheit der alten Religion gefunden hat; Hume unterwirft sich mit englischer respectability, wie vor ihm Montaigne mit französischer Grazie, allen Anstandsregeln der Landesreligion („man ist Katholik, man ist Protestant, wie man Franzose, Engländer ist“), aber in seinen köstlichen Dialogen über die Religion, in seiner Schrift über den Selbstmord, in seiner Behauptung, das Ich sei nichts als a bundle or collection of different perceptions, wirft Hume das theologische Gebäude doch ganz anders zusammen als Kant. Die deutsche Philosophenschule hat sich daran gewöhnt, den englischen

common-sense, der die englische Philosophie gerade so fruchtbar gemacht hat, über die Achsel anzusehen; wo der common-sense sich aber, wie bei Hume, mit äußerster Denktapferkeit paart, da scheint mir die Beschränkung auf wirklich psychologisches Denken, der Verzicht auf deutsche Metaphysik, doch ein Vorzug des englischen Geistes. Ich will wahrhaftig nicht sagen, daß der verehrungswürdige Kant sich zu Hume verhalte, wie Haeckel zu Darwin; aber es ist da eine Sucht im deutschen Geiste, die uns fast verleiten könnte, den kleinen Haeckel neben dem großen Kant zu nennen: die Sucht des Wortsystems.

Der Ruf „Zurück zu Hume" könnte in diesen Jahren der Neuromantik auch noch einen Nebensinn gewinnen, für die sogenannte schöne Literatur. Walzel hat in seiner gehaltreichen kleinen Schrift „Deutsche Romantik" gezeigt, wie sich anfangs der 70er Jahre die Stürmer und Dränger an Hume (über den der vorkritische Kant, den Herder noch als Schüler verehrte, noch nicht hinausgekommen war) orientierten, an seiner Verachtung von Vernunft und Wissenschaft, wie sich dann Mitte der 90er Jahre die Frühromantik an Kant zu orientieren suchte. Es ist ein besonderer, ein literarhistorischer Wortaberglaube, wenn ganze Strömungen eines Zeitalters, in dem sich doch immer verschiedene Generationen und Individualitäten drängen und stoßen, auf ein Schlagwort hin betrachtet werden. Aber die Anbetung des Gefühls und die Empörung gegen die Vernunftwahrheit bei denen um Goethe, die vernünftige Analyse des Gefühls und die Vergottung der Vernunft bei denen um die Schlegel ist wirklich charakteristisch. Nur etwa Schleiermacher sah klar, als er gegen den unklaren Jacobi, der Philosophie und Mystik unvereinbar nannte, schrieb (Brief vom 19. 7. 1800): „. . . Die falsche Meinung, als ob es in der Tat einen Streit zwischen der Philosophie und der Mystik geben könne, da doch im Gegenteil jede Philosophie denjenigen, der so weit sehen kann, und so weit gehen will, auf eine Mystik führt . . . Wollte Jacobi nur dekretieren, daß Philosophie und Mystik gänzlich auseinander liegen, und daß der ganze Schein ihres Zusammenhanges nur daher kommt, weil sie sich in der Tangente berühren, so würde er aufhören, gegen die Philosophie unnütz zu polemisieren."

Wie Humes Skepsis über den Wahrheitsbegriff dachte, das ist vor lauter Negation fast nicht auszudrücken. Bis zur Stunde ist der kindlich große Gedanke Humes nicht zu Ende gedacht worden, daß die Wirklichkeitswelt nicht zweimal da ist, daß sie nicht noch eine Existenz hat, außerdem, daß sie unsere Wahrnehmung ist. „Die Idee der *Existenz* trägt, wenn sie mit der Idee eines beliebigen Gegenstandes verbunden ist, nichts zu ihr hinzu." Die Annahme einer besonderen Wirklichkeitswelt ist keine Wahrheit, die der menschliche Verstand einsieht, sondern nur Sache des menschlichen Instinkts. Ein Instinkt ist auch die mensch-

liche Gewohnheit, Urteile zu fällen. „Die Natur nötigt uns mit unabwendbarer Notwendigkeit, Urteile zu fällen, wie sie uns nötigt, zu atmen und zu empfinden.“ Auch die Annahme einer Wirklichkeitswelt ist so ein Instinkt, den Nietzsche später einen biologisch wertvollen nennen wird. Da Wahrheit ein auszeichnender Charakter so instinktiven Urteilens ist, so mag man daraus schließen, was der Wahrheitsbegriff etwa für Hume war; ich glaube mich nicht zu täuschen: es gehört zu den menschlichen Instinkten, die Instinkte für gut zu halten, insbesondere die Äußerungen des Schwatzinstinktes wahr zu nennen. Darum lacht Hume auch so schön über den Streit, ob Skepsis wahre Philosophie sei oder nicht. Das sei ja eine Temperamentsfrage. „Der einzige Unterschied ist der, daß der Skeptiker aus Gewohnheit, Laune oder Neigung auf die Schwierigkeiten, der Dogmatiker aus den gleichen Ursachen auf die Notwendigkeit mehr Gewicht legt.“ Schon Montaigne hatte spöttisch gesagt, daß auch Skeptiker sich gern den geistigen Genuß verschaffen, einmal etwas bestimmt wissen zu wollen, wie man die Freude an der Jagd nicht gleich verliert, wenn man nichts erbeutet. Auch Spinoza, da er noch über die Verbesserung des Verstandes nachdachte, meint einmal, die Bekämpfung des Skeptizismus sei keine wissenschaftliche Aufgabe; Hartnäckigkeit, also doch wohl ein Temperament, müsse da geheilt werden.

Temperament und Laune sind keine objektiven Kriterien der Wahrheit; objektiv ist ja doch auch nur, was allen Subjekten gemeinsam, was allgemein subjektiv ist. Es gibt — subjektiv — nur Ein Kriterium der Wahrheit: die Evidenz, also ein Gefühl (feeling, sentiment). Wird ein Bewußtseinsinhalt von diesem Gefühl begleitet, so nennen wir es eine Wahrheit (knowledge). Es gibt Grade des Evidenzgefühls: von certainty und truth angefangen über probability bis zum belief (Glaube). Zwischen einem *Glauben* und einer *Wahrheit* ist nur ein Gradunterschied der Evidenz, je nach dem Sprachgebrauch gar kein Unterschied. An opinion or belief may be most accurately defined a lively idea related to or associated with a present impression. Ganz streng hat erst Helvetius, der dogmatisch materialistische Schüler des großen Skeptikers Hume, das Verhältnis von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit ausgesprochen: „Was wir Wahrheit nennen, sind nur mehr oder minder gesteigerte Wahrscheinlichkeiten“.

Genau das lehrte schon Hume, wenn er auch gelegentlich terminologische Bedenken hatte; er fragt aber z. B. bei den Wundern nicht nach der Wahrheit, sondern danach, ob das Ereignis gegen die Naturordnung „wahrscheinlicher“ sei oder die Unglaubwürdigkeit der Zeugen. Leibniz, der mathematische Kopf, hatte längst gewußt und gelehrt, daß wahrscheinliche Erkenntnis ist, was wir Wahrheit zu nennen pflegen: „Diejenige Meinung, welche in Wahrscheinlichkeit begründet ist, verdient

vielleicht auch den Namen der Erkenntnis, sonst würden fast die gesamte historische Erkenntnis *und alle übrigen* wegfallen". Und vollends Augustinus hatte schon, im Buche gegen die Skeptiker (Gegen die Akademiker) rabulistisch darauf hingewiesen, daß man nichts wahrscheinlich, *verisimilis*, nennen dürfe, wenn man die Wahrheit selbst nicht kenne. Das wäre so, als sagte jemand: ich habe deinen Vater nicht gekannt, aber du siehst ihm ähnlich. Augustinus schließt aus dem Wortspiele, daß es eine Wahrheit geben müsse. Wir wollen uns begnügen, aus diesem Verhältnis von *Wahrheit* und *Wahrscheinlichkeit* nur zu folgern, daß die armen Menschen in ihrem Instinkte, ihrer Wahrheitssehnsucht, *wahrähnlich*, wahrscheinlich nennen, was ihnen genug einleuchtet, um es gutzuheißen, *probare*, zu bejahen, zu glauben. Was dem Ideal der Wahrheit ähnlich ist, ist *probabel*.

Bis auf Augustinus müssen wir auch zurückgehen, mindestens, wollen wir auf eine geistige Verbindung stoßen, zwischen dem Menschenstreben nach der *Wahrheit* und dem andern Menschenstreben oder Instinkt, dem nach dem *höchsten Gut*. Die Resignation des echten Skeptikers sucht dieses Gut im Nichtstreben und im Nichtwissen; denn man strebt nicht nach Unerreichbarem. Dagegen lehrt der Dogmatiker, weil er an eine robuste Wahrheit glaubt: Streben und Wissen macht glücklich, gar, weil es tugendhaft macht. Es gibt aber noch einen feinern Gegensatz zwischen Skeptikern und Dogmatikern. Es gibt ein Streben um des reinen Strebens willen, ohne die Hoffnung, je zum Wissen zu gelangen; es ist das höchste Gut, das geistige Glück eines Lessing. Man kennt die Stelle.

Es gibt für die Frommen ein Wissen ohne Streben, ein Wissen durch Offenbarung, ein Schlaraffenwissen; und das wäre, wenn ein Unfrommer dessen teilhaftig werden könnte, allerdings ein seltenes Glück.

Alle Kombinationen scheinen in diesen Möglichkeiten erschöpft; es blieb nur die Behauptung übrig, nicht in der Wahrheit oder im Wissen bestehe das höchste Gut, vielmehr im Irrtum oder der Lüge.

V.

Skepsis ist Zweifel. Wer glaubt, glaubt an Wahrheit. Fast grotesk steht die personifizierte Wahrheit, die ewige Wahrheit, die *stabilis veritas*, weil sie Gott selber ist, für den gläubigen Augustinus da. Erit *veritas* etiamsi mundus intereat. Ob die Wahrheit an den Dingen hafte oder am menschlichen Denken, an unsern Vorstellungen oder an unsern Urteilen, darüber ist endlos philosophiert worden. Alle Logiker haben den Wahrheitsbegriff auf das Denken oder das Urteil eingeschränkt: Aristoteles, Thomas, Descartes, aber auch Hobbes.

Jetzt, wo wir uns dem Ende der Untersuchung nähern und das Wort Wahrheit kein Fetisch mehr für uns ist, können wir mit freier Heiterkeit an die alte Streitfrage herantreten. Wer die Wahrheit in die Dinge ver-

legt, der hat den Glauben an seine Sinne; indem er seine Sinneseindrücke zweimal glaubt, zweimal setzt, einmal subjektiv und einmal objektiv, stellt er Übereinstimmung zwischen Schein und Wirklichkeit her und nennt es *Wahrheit*, daß identische Dinge identisch sind. Wer die Wahrheit in sein Urteil verlegt, gibt dem Wahrheitsbegriff womöglich noch geringeren Inhalt: einmal urteilt er (selbstverständlich richtig, d. h. nach seinem besten logischen Gewissen), sodann glaubt er an die Richtigkeit seines richtigen Urteils und nennt diesen seinen Glauben die *Wahrheit*. Hobbes, den ich eben unter den Denkern angeführt habe, die die Wahrheit ins Urteil allein verlegten, zog schon die Konsequenz aus dieser Ansicht. Wir kennen keine anderen Urteile als sprachliche; also sind *wahr* und *falsch* Attribute der Rede, der Worte, eines Satzes. Und ein Satz ist wahr, wenn das Prädikat das Subjekt in sich mitenthält. Ich glaube nicht, daß ich die Ansicht des starken Hobbes mißverstehe, wenn ich sie nun so ausdrücke: *nur tautologische Sätze sind wahr*.

Immer waren es nur gläubige Menschen, ob sie nun an den allweisen und allgütigen Gott, der uns doch mit dem Glauben an seine Wahrheit nicht betrogen haben konnte, oder ob sie an ein starres System glaubten, immer waren es Dogmatiker, die von einer göttlichen, einer ewigen, einer absoluten Wahrheit redeten. Immer waren es die freien Geister, die Ketzer in Religion und Philosophie, die Zweifler, die die Vorstellung, alle menschliche Erkenntnis sei relativ, auch auf den höchsten Erkenntnisbegriff anwandten, auf die Wahrheit. Herbart („wir leben einmal in Relationen und bedürfen nichts weiter"), Spencer („we think in relations") haben eigentlich dem Ketzerworte *Relativität* seine Schrecken genommen; sie leugnen ja das Absolute gar nicht, das Reale, es ist für uns nur *unknowable*. Wir wissen ja nichts als Relationen, weil unser Wissen selbst nur eine Relation ist, eine Beziehung des Ich zu dem Andern. Nur ein Stocklogiker wie Husserl kann das leugnen wollen: „was wahr ist, ist absolut, ist an sich wahr". Im Grunde ganz richtig: man sollte nur das *absolut* Wahre *wahr* nennen, also das Wort *wahr* gar nicht gebrauchen.

Diesen Relativismus des Wahrheitsbegriffes hat Goethe all in seiner Weisheit einmal schön ausgesprochen: „Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt, so heiße ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben und es ist doch immer dieselbige." Nebenbei, Goethe hat einmal auch das Haften des Wahrheitsbegriffes an den Worten klar ausgedrückt (Spr. i. Pr. 251): „Der Irrtum wiederholt sich immerfort in der *Tat*, deswegen muß man das Wahre unermüdlich in Worten wiederholen." Es wäre nützlich, wenn der weiseste Deutsche, öfter als es geschieht, im philosophischen Wortstreite zu Worte käme

Der Schrecken vor dem Relativismus kam eigentlich daher, daß die Dogmatiker ewige, absolute Wahrheiten nicht nur auf dem Gebiete

der Erkenntnis annahmen, sondern auch innerhalb des Heiligtums der Moral. Wurden auch die moralischen Wahrheiten für relativ erklärt, dann mußte die Welt zugrunde gehen. Dann waren die Lüge und der Teufel nicht mehr schwarz. Dann war Lüge keine Sünde mehr, und der Menschheit war aller Wert geraubt. Das Werturteil am Wahrheitsbegriff, die internationale Vermischung von Wahrheit und Wahrhaftigkeit, wirkten zusammen, als man sich über Nietzsches antimoralische Verteidigung der Lüge entsetzte. Über Nietzches Lehre: daß der Irrtum das lebenerhaltende Prinzip sei.

Die Deklamationen gegen die Lüge als das eigentlich teuflische Laster sind den christlichen Theologen seit jeher geläufig gewesen (trotz Ev. Joh. 7, 8 f.); philosophisch hat erst Kant diesen Abscheu vor der Lüge zu begründen gesucht, „platt, kindisch und abgeschmackt" (nach Schopenhauers Worten) aus dem Sprachvermögen des Menschen; dieser unbedingte Abscheu beruhe aber „auf Affektation oder auf Vorurteil"; bekannt ist, daß Schopenhauer die Lüge mindestens überall da billigt, wo Notwehr gestattet wäre. Auch der feine Menschenkenner Bacon ist ein Verteidiger der Lüge; in seinem Essay „Von der Wahrheit" vergleicht er die Wahrheit mit einer Perle, die sich am schönsten bei Tage ausnimmt, nie aber den Preis eines Diamanten erreicht, der sich am besten bei schimmerndem Kerzenlicht, dem verlogenen Mummenschanz der Welt, betrachten läßt; die Mischung mit Lüge und Betrug gleiche dem unedlen Zusatz in Gold- und Silbermünzen, der das Metall erst zum Verarbeiten geschickt mache. Unendlich oft ist die Lüge von Dichtern entschuldigt oder gar gepriesen worden, die ja die nächsten dazu sind; niemals gütiger als von Grillparzer am Ende seines menschlichweisen Lustspiels: „Weh dem, der lügt":

„Das Unkraut (die Lüge) merk' ich, rottet man nicht aus,
Glück auf, wächst nur der Weizen etwa drüber".

Niemals grimmiger als von Ibsen in der „Wildente": der Arzt Relling rettet die Leute, die er lieb hat, dadurch, daß er die Lebenslüge in ihnen konserviert, das stimulierende Prinzip, die Fontanelle, die er ihnen in den Nacken setzt. So eine Lebenslüge ist der Quatsch, den er erfunden hat, um den Mann am Leben zu erhalten. „Nehmen Sie einem Durchschnittsmenschen die Lebenslüge und Sie nehmen ihm zur gleichen Zeit das Glück . . . gebrauchen Sie doch nicht das Fremdwort Ideale; wir haben ja unser gutes Wort Lügen."

Ibsens konservierte und konservierende Lebenslüge deckt sich überraschend gut mit Nietzsches Gedanken über die biologische Nützlichkeit des Irrtums. Es ist schwer, wie bei Nietzsche immer, diesen Gedanken rein und klar auszulösen. Nicht weil Nietzsche kein System hinterlassen hat, nicht weil er ein Aphorismenschreiber war. Von Nietzsche selbst stammt ja das prachtvolle Wort: „Der Wille zum System

ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.“ Aphorismen sind immer Halbwahrheiten; da wir aber niemals die ganze Wahrheit haben, so wird da das Halbe mehr sein, als das Ganze. Auch die oft bis zum Krankhaften gesteigerte Sucht, auf den Krücken der Sprache, über wortspielerische Antithesen zu sich übersteigernden Paradoxien zu kommen, kann die helle Lust an der skeptischen Persönlichkeit Nietzsches nur selten trüben. Aber Nietzsches leidenschaftliches Denkinteresse in allen seinen „Begriffsdichtungen“ galt dem Leben, galt der Umwertung der Lebenswerte; erkenntnistheoretische Untersuchungen trieb er nur nebenbei und war mit diesen Einfällen, Feuerwerk- oder Blitzfunken, so wenig zufrieden, daß er sie fast nie veröffentlichte, daß er uns das Gerüste seines Philosophierens nicht zeigte, undeutsch genug, da doch der größte deutsche Philosoph zumeist um des Gerüstes willen berühmt geworden ist, mit dem er sich und uns oft erdrückt. Deutsches Gelehrtenideal wäre es, das Gerüst um jeden Dom für ewige Zeiten stehen zu lassen. Was nun Nietzsche nur selten fertig gedacht hat, hat pietätvolle Leichenschändung auf den Markt geworfen und aus den wüsten Nachlaßbänden allein versucht man jetzt Nietzsches Erkenntnistheorie zu rekonstruieren.

Irrtum und *Lüge* werden für Nietzsche zu Wechselbegriffen, weil er, auch darin „undeutsch“ und wieder der deutscheste der Deutschen, nicht ein Geschäftsmann des spekulativen Denkgeschäftes war, sondern zutiefst an seinem Denken litt, das er erlebte. Wie kann man weiterleben, wenn man die Lebenslügen durchschaut hat? Wenn man die lebenerhaltenden Illusionen aufgedröselt hat? In der Antwort auf diese faustische Frage steckt der ganze kranke entzückende Nietzsche. Die Masse glaubt an die Illusionen, läßt sich also gar nicht stören. Der Denker, der hinter das Geheimnis des Lebensirrtums oder der Lebenslüge gekommen ist, geht zugrunde, wenn er ein Schwächling ist. Nur der Stärkste, der arme kranke Nietzsche, hält die Wahrheit aus, daß es keine Wahrheit gibt.

„Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil . . . die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, arterhaltend, vielleicht gar artzüchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt, zu behaupten, daß die falschesten Urteile . . . uns die unentbehrlichsten sind, . . . daß Verzichtleisten auf falsche Urteile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre“. Die Wahrheit hat einen moralischen Wert, die Unwahrheit einen biologischen. Wahrhaft sein heißt „herdenweise lügen“. Einverleibte Irrtümer nennen wir wahr. Nietzsche nennt *wahr*, was uns nützt, wie die Menschheit seit Urzeiten *gut* genannt hat, was ihr nützte. Die Pragmatisten verstehen unter derselben Wortfolge etwas anderes. Was immer Spinoza gegen den Begriff *gut* vorgebracht hat, hätte Nietzsche gegen den Wahrheitsbegriff wiederholen können. Und eine einzige Überlegung müßte ihm

Recht geben: die Menschheit hat seit ihrer Existenz die Wahrheit niemals besessen und hat dennoch weitergelebt. Nur daß es wieder ein Spiel mit Worten ist, das Positive, das allein lebenerhaltend sein kann, weil wir es nicht kennen, mit der beschimpfenden Negation Irrtum oder Lüge zu nennen.[1]) Was unknowable ist, ist unknowable, mag man es feierlich als das Absolute oder respektlos als Irrtum bezeichnen. Das englische Schlagwort *agnosticism* ist so übel nicht.

In sprachlicher Beziehung recht unglücklich hat Richter in seinem übrigens sehr lesenswerten und tapfern Buche den individuellen Agnostizismus Nietzsches als biologischen Skeptizismus klassifiziert; Nietzsche bewertet Wahrheit und Irrtum biologisch; „biologischer Skeptizismus" erinnert ein bißchen an die reitende Artilleriekaserne (an die mich auch der „linguistische Skeptizismus" erinnert, womit Richter, II. 453, meine eigenen Ideen beehrt). Nietzsche wollte, wie Hume, nicht ein Skeptiker heißen. Die konsequenten griechischen Skeptiker, die jedes Urteil für unmöglich erklärten, hätten ja nicht leben können, wenn sie ganz konsequent gewesen wären. Buridans Esel, der wegen der Unfreiheit des Willens, des menschlichen Willens (hätte ich fast gesagt), zwischen zwei völlig gleichen Heubündeln verhungern muß, scheint noch ein kluger Esel neben dem skeptischen Esel, der sein einziges Heubündel nicht fressen kann, weil er an der Wirklichkeit des Heus zweifelt, auch nicht weiß: ob er ein Esel sei, ob das Heufressen gut sei, ob er wirklich fressen könne. Wie dieser skeptische Esel hätte die Menschheit verhungern müssen, wenn sie nach der skeptischen Theorie, der einzigen Wahrheit, gelebt hätte. Der lebensbrünstige Nietzsche wollte kein solcher Skeptiker sein, gewiß auch kein biologischer Skeptiker. „Individuellen Relativismus" mag man seine Lehre nennen, wenn man schon klassifizieren

---

[1]) Ein vielzitiertes Wort Schillers gehört höchstens als Ornament hierher:

„Nur der Irrtum ist das Leben,
Und das Wissen ist der Tod".

Die Verse finden sich in dem Gedichte „Kassandra", sind dramatisch in die Seele der Wahrsagerin hineingedacht und meinen eigentlich das prophetische Wissen vom künftigen Schicksale; diese Stimmung wird von dem Kantschüler noch schärfer ausgesprochen in den Versen:

„Zukunft hast du (der Gott) mir gegeben,
Doch du nahmst den Augenblick".

Freilich verallgemeinert Schiller die Stimmung Kassandras: Alles Wissen macht unglücklich. „Frommt's den Schleier aufzuheben?" „Wer erfreute sich des Lebens, der in seine Tiefen blickt?"

Trotzdem ist noch ein weiter Abstand zwischen Nietzsches Paradoxon von dem biologischen Nutzen des Irrtums und Schillers klingender Antithese. Aus einem sehr einfachen Grunde. Schiller meint gar nicht den Irrtum, den Gegensatz zur Wahrheit. Er meint das Nichtwissen, den Gegensatz zum Wissen. Er hat wohl nur, — mit dem Hute in der Hand bemerke ich's — des leidigen Rhythmus wegen *Irrtum* für *Nichtwissen* gesetzt. Und zur Strafe dafür und weil der Gegensatz zu *Irrtum* es fast fordert, wird die Stelle oft falsch zitiert, von Fontane, von R. Richter:

„Nur der Irrtum ist das Leben,
Und die Wahrheit ist der Tod".

will: „Woran ich zugrunde gehe, das ist für mich nicht wahr — d. h. es ist eine falsche Relation meines Wesens zu andern Dingen. Denn es gibt nur individuelle Wahrheiten — eine absolute Relation ist Unsinn.“ Wir besitzen also keine Wahrheit, die absolut wäre, wir müssen uns mit Meinungen begnügen. Mit dem *Glauben*, der uns als Ersatz für die *Wahrheit* nun zum dritten Male begegnet.

Die Sprache zappelt sich an solchen Begriffen jämmerlich ab. *Wahr* sollte sein, was der Wirklichkeit entspricht. *Glauben* nennen wir unser Verhältnis zu Vorstellungen oder Urteilen, wenn wir sie für *wahr* halten, d. h. wenn wir nicht wissen, daß sie wahr sind, wenn wir sie also *nicht* für wahr halten. Es wäre wohl besser, die Resignation zu wählen, in Goethes Orden der *Ent-sagenden* einzutreten.

Die deutsche Sprache hat einmal einen tollen Witz gemacht und mit dem Wahrheitsbegriff Schindluder getrieben. Eine Beteuerung der Wahrheit war im Mittelhochdeutschen *alwaere* (althochdeutsch *alawâr* = *verissimus*). Als seine Herkunft nicht mehr gefühlt wurde, wurde daraus durch Lautwandel *alber*, seit Gottsched und Gellert *albern*. Wir wissen, was dieses alte *alwaere* jetzt bedeutet. Luther übersetzt (Spr. Sal. 14, 15): *ein Alber gläubet alles.*

Wahrscheinlichkeit. — Es ist nicht länger als 200 Jahre her, daß der Begriff *Wahrscheinlichkeit*, der eben damals eine ungenaue und nicht ganz gewisse Wahrheit zu bezeichnen angefangen hatte, scheinbar in die strenge Wissenschaft eingeführt wurde. Durch geniale Mathematiker, welche sich die Aufgabe stellten, die Chancen bei einer *Wette* genau zu berechnen. Man braucht bloß alle Glückspiele, besonders die Würfelspiele, als Wetten zu betrachten, um einzusehen, daß es ein bestimmtes Zahlenverhältnis gibt zwischen allen möglichen Fällen und dem einen, den der Spieler gern haben möchte. Ein Würfel zeigt sechs verschiedene Zahlen; der höchste Wurf ist nur einer von diesen sechs Fällen. Die Berechnung kann immer komplizierter werden, kann (in der Versicherungsmathematik) sogar mit Hilfe der Sterbetafeln auf eine unbestimmt große Zahl von Fällen ausgedehnt werden. Aber „die statistischen Wahrscheinlichkeiten erfüllen nie die für die mathematischen Wahrscheinlichkeiten zutreffenden Grundbedingungen.“ (A. Loewy im Versicherungs-Lexikon von Manes, S. 1541.)

Als die Wahrscheinlichkeitsrechnung, von Pascal und Fermat begründet, durch Jacob Bernoulli und seine Nachfolger in ein strenges System gebracht worden war, knüpfte man an diese „allgemeine Logik des Ungewissen“ bald ausschweifende Hoffnungen. Condorcet besonders erwartete von der Wahrscheinlichkeitsrechnung einen Sieg der Aufklärung; er sagt (Essai sur l'Application): „Si au lieu de juger par cette impression qui multiplie ou exagère une partie des objets, tandis qu' elle atténue ou empèche de voir les autres, on pouvait les compter ou les évaluer par le calcul, notre raison ces-

serait d'être l'esclave de nos impressions." Und Laplace ruft am Ende seines sehr lesenswerten „Essai Philosophique sur les Probabilités" stolz aus: „Il est remarquable qu' une science qui a commencé par la considération des jeux, se soit élevée aux plus importants objets des connaissances humaines."

Ich möchte gegenüber diesen unklaren Vorstellungen von einer Wahrscheinlichkeitswissenschaft nur an zwei Punkten einsetzen, um den Begriff der Wahrscheinlichkeit zu klären. Erstens möchte ich nachweisen, daß der mathematische, also wissenschaftliche Begriff der Wahrscheinlichkeit den populären Begriff nur in rechnerische Formeln des niedern oder höhern Kalkuls bringt, den Begriff selbst aber nicht im mindesten verbessert hat; zweitens möchte ich zeigen, daß die Wahrscheinlichkeitsrechnung, welche für die Vorausberechnung der Zukunft (Wetten) erfunden worden ist, bei ihrer Anwendung auf die Vergangenheit, auf die Wahrscheinlichkeit historischer Tatsachen, wieder über den populären Begriff nicht hinausgelangt. Ich muß etwas über die Wortgeschichte vorausschicken.

Die deutschen Worte *wahrscheinlich* und *Wahrscheinlichkeit* sind noch nicht alt, sind erst durch Zesen und Thomasius, wahrscheinlich aus dem Niederländischen, bei uns eingeführt worden, ungefähr zu der gleichen Zeit, da Jacob Bernoulli die neue Disziplin der Wahrscheinlichkeitsrechnung begründete. Heute noch drückt das Adjektiv ausschließlich die populäre Wahrscheinlichkeit aus, nur mit dem Substantiv kann man etwa den Grad der Wahrscheinlichkeit bezeichnen. *Wahrscheinlich* heißt in der Gemeinsprache, was auch Kant in eine mathematische Form gebracht hat: „dasjenige was mehr als die Hälfte der Gewißheit auf seiner Seite hat ... was einen Grund des *für wahr halten* für sich hat, der größer ist als die Hälfte des zureichenden Grundes." Die scheinbar so genaue Definition erklärt doch nur den landläufigen Begriff. Die mathematische Wahrscheinlichkeit ist der genaue Quotient der interessanten Fälle durch die möglichen.

Wahrscheinlich, *vraisemblable* sind Übersetzungen von *verisimilis*. Das deutsche Wort setzte sich nur langsam durch. Bis ins 17. Jahrhundert hinein versuchte man es genauer mit: der Wahrheit ähnlich, *wahrähnlich*. *Probabilitas*, la *probabilité* wurde zuerst ungenau übersetzt mit *Schein der Wahrheit*.

Das französische *probable* und *probabilité* ist für die Wahrscheinlichkeitsrechnung terminus technicus geworden. Das Wort ist — wie gesagt — glücklicher gewählt als das deutsche *wahrscheinlich*; aber es führt doch ein seltsamer Weg vom lateinischen *probabilis* (δοκιμαστικος: das Geprüfte, Taugliche, *Beifallswerte*) zu dem mathematischen Begriffe, der bei den Alten doch nur in seinem populären Nebensinne vorkommt. Offenbar gilt ein Satz dann für mathematisch *probabel*, wenn eine beifallswerte logische Schlußfolgerung auf ihn geführt hat. Enthielt diese Schlußfolgerung nur

einen Bruchteil des zureichenden Grundes, so war der Schluß nur in gleichem Maße probabel und endlich hießen dann alle die Fälle, die diesem Verhältnisse entsprachen, gleichfalls *probabel*. Ich habe schon auf die Möglichkeit hingewiesen (vgl. Art. *Wahrheit*), daß *glauben* einst lat. *probare* übersetzt haben konnte. Es war eine schlimme Ungenauigkeit, dieses *probabel* mit *günstig* zu übersetzen. Die neue Disziplin der Algebra der Logik, welche zuerst die Wahrscheinlichkeit in die alten, starren Schlußfiguren eingeführt hat, täte gut daran, einen neuen Terminus zu schaffen. Wenn *probabel* dem populären *wahrscheinlich* oder gar dem freundlichen Worte *günstig* entspräche, dann wäre der *Probabilismus* der Jesuiten, der bei Pflichtenkollisionen der Wahrscheinlichkeit der menschlichen Leidenschaften *günstig* entgegenkam, nicht so schlimm gewesen, wie Pascal und Voltaire meinten. Und er war nicht so schlimm, wenn man von den Konsequenzen absieht, welche die Kirche gezogen hat. Haben doch strenge Moralisten dem *Probabilismus* einen verständigeren *Probabiliorismus* entgegenstellen zu müssen geglaubt.

Ich brauche nicht noch einmal darauf aufmerksam zu machen, daß die deutsche Wortbildung *wahrscheinlich* dem Sinne des Begriffes nicht entspricht; mit einem *Scheine*, also mit einer *falschen* Wahrscheinlichkeit, hat weder der populäre noch der mathematische Begriff der Wahrscheinlichkeit etwas zu tun.

Wahrscheinlich heißt in der Gemeinsprache ein Ereignis oder ein Satz, kurz etwas, das man ohne völlig zwingende Gründe dennoch für wahr oder für sicher hält. In der Gemeinsprache bezeichnet *wahrscheinlich* ein *Gefühl*, das wir der Vorstellung einer Tatsache, deren wir nicht unmittelbar gewiß sind, entgegenbringen: das Gefühl der *Erwartung*. Wir erwarten mit Sicherheit, ein vergangenes Ereignis bestätigt zu hören, das uns von vielen Zeugen berichtet worden ist. Wir erwarten mit der äußersten Sicherheit, daß auf den Sommer der Winter folgen, daß die Sonne morgen aufgehen werde. Wir erwarten mit abnehmender Sicherheit, daß der Würfel beim nächsten Wurfe *nicht* 6 zeigen werde, wenn er vorher dreimal hinter einander 6 gezeigt hat, daß ein Mann von 70 Jahren binnen der nächsten 10 Jahre sterben werde. Dieses Gefühl der Erwartung, das die Gemeinsprache durch den Begriff *Wahrscheinlichkeit* ausdrückt, gehört also einzig und allein der psychologischen Welt an. Der einfache Mann, aber auch der bewußt handelnde Gelehrte läßt sich bei diesem Gefühle nicht von logischen Erwägungen allein leiten. Der Spieler besonders, dessen neugierige Fragen die ganze Disziplin zuerst angeregt haben, folgt nur selten der Wahrscheinlichkeitsrechnung, auch wenn er sie kennen sollte. Die psychologischen Motive, die auf ihn wirken, sind ganz unlogischer und unmathematischer Art. Hoffnung oder Furcht bestimmen ihn je nach seinem bleibenden Temperament, je nach seiner augenblicklichen Stimmung; und zu manchem andern

Aberglauben tritt beim leidenschaftlichen Spieler auch noch die Vorstellung, daß er nach seinen bisherigen sog. Erfahrungen immer *Glück* habe, beziehungsweise Unglück. Sein Interesse und seine Phantasie spiegeln ihm lebhaft (ohne Angabe von Gründen) einen günstigen Ausgang seiner Wette vor; und die Lebhaftigkeit der Phantasie erzeugt in ihm das Gefühl der Wahrscheinlichkeit, der frohen Erwartung, des *Glaubens.*

Ich kann es mir nicht versagen, hier auf die Beziehungen dieses Gefühls zu dem *Wahrheits*begriffe hinzudeuten. Wir haben ja gesehen, daß Wahrheit und Glaube sehr nahe Begriffe sind, daß wir *wahr* nennen, was wir *für wahr halten.* Besonders: ein Urteil, das wir bejahen, das wir loben müssen. Hätten wir nicht das verunglückte Wort *wahrscheinlich* eingeführt, hätten wir eine gute Lehnübersetzung von *probabel* vorgezogen, — wie sie meines Erachtens in *glaublich* (Notker: *geloublîh*) schon vorlag — so klänge nicht so paradox, was ich jetzt zu sagen habe: das Wahrscheinliche ist wahr. Ce qui est probable est vrai.

Diesem populären, subjektiven Begriffe der Wahrscheinlichkeit glaubt die Mathematik einen wissenschaftlichen, einen objektiven Begriff der Wahrscheinlichkeit gegenüberstellen zu können. Dem psychologischen Begriffe der Erwartung einen gewissermaßen naturwissenschaftlichen Begriff, welcher (auf Gebieten wenigstens, die die Anwendung des Gesetzes größter Zahlen zulassen) Voraussicht der Zukunft gestattet. Es ist nun gegenüber dem einseitig mathematischen Standpunkt der Mathematiker und gegenüber dem Aberglauben der Leute, welche die sog. statistischen Gesetze mit sog. Naturgesetzen verwechseln, nützlich zu wiederholen, was ein ganz gesunder Menschenverstand von jeher begriffen hat: daß nämlich die Wahrscheinlichkeitsrechnung die Gründe für das Gefühl unserer psychologischen Erwartung nur systematisch ordnen kann, auf das Gefühl dieser Erwartung aber im einzelnen Falle wenig Einfluß nehmen soll. Die Sache ist am einfachsten Beispiel ganz deutlich zu machen. Die Wahrscheinlichkeit, daß ein Wurf mit zwei Würfeln eine Doppelsechs bringen werde, ist nach den Regeln genau gleich $^1/_{36}$; die Wahrscheinlichkeit, daß eine solche Doppelsechs zehnmal hintereinander herauskommen werde, ist sehr, sehr viel kleiner. Trotzdem: wenn ein außerordentlicher Zufall neunmal hintereinander eine Doppelsechs gebracht hat, so entspricht zwar das psychologische Gefühl der Erwartung ungefähr dem kleinen Bruche, den die Rechnung für eine zehnmalige Wiederholung der Doppelsechs ergeben hat (man ist von dem Zufalle äußerst überrascht), aber im Grunde ist und bleibt die mathematische Wahrscheinlichkeit, daß nach neun aufeinanderfolgenden Doppelsechsen wieder eine Doppelsechs komme, um nichts kleiner als das erstemal; die Wahrscheinlichkeit ist wieder $^1/_{36}$. Um viel kompliziertere Fälle steht es ebenso. Das statistische Verhältnis zwischen Knaben-

und Mädchengeburten, die Statistik der Sterbetafeln, der Eheschließungen, der Kriminalität usw. kann für große Zahlen merkwürdig feste Proportionen aufstellen; im einzelnen Falle aber bleibt die ursprüngliche Wahrscheinlichkeit bestehen; vor der Geburt eines Kindes ist die Wahrscheinlichkeit, es werde ein Knabe sein, beinahe gleich $^1/_2$, einerlei, ob vorher zufällig hintereinander tausend Knabengeburten oder tausend Mädchengeburten im gleichen Zählungsgebiete stattgefunden hatten. Das Verhältnis aller *möglichen* Fälle zu den sog. *günstigen* Fällen wirkt gleicherweise auf das psychologische Gefühl der Erwartung und auf die mathematische Formulierung des Verhältnisses ein; es ist aber gleichwohl ein Sprachfehler, daß wir das Gefühl der Erwartung und die mathematische Formel des Verhältnisses mit dem gleichen Worte *Wahrscheinlichkeit* benennen. Selbst J. St. Mill, der doch ganz richtig erkannt hatte, daß Wahrscheinlichkeit das Gefühl der Erwartung ausdrücke, versah es darin, daß er in der *Wahrscheinlichkeit* einen Namen sah für die Stärke des Grundes einer Erwartung; wenn mit *Stärke* die Quantität der mathematischen Wahrscheinlichkeit gemeint ist, dann ist diese Stärke nicht identisch mit der Stärke des Erwartungsgefühls. Wir nennen ja auch die Töne und Farben nicht mit den Ziffern der Schall- und Lichtschwingungen. Ich brauche nicht erst zu sagen, daß die Vergleichung hinkt. Die Besonderheit der sprachlichen Unklarheit, mit der wir die objektive Wahrscheinlichkeit und die subjektive Wahrscheinlichkeit mit dem gleichen Worte bezeichnen, ist höchst bemerkenswert: die Kenntnis der Akustik und der Optik hat fast gar keinen Einfluß auf unsere Ton- und Farbenempfindungen; die Kenntnis der objektiven Wahrscheinlichkeit dagegen beeinflußt die subjektive Wahrscheinlichkeit (unser Gefühl der Erwartung) sehr stark, trotzdem die Wahrscheinlichkeitsrechnung nur für große Zahlen richtig ist und auf den einzelnen Fall — wie gesagt — keine Anwendung findet.

Noch einmal: die Gesetze der Wahrscheinlichkeitsrechnung ordnen nur systematisch nach dem niedern oder höhern Kalkül (entsprechend der Schwierigkeit der Aufgaben) die Proportion zwischen allen möglichen Fällen und den Fällen, auf welche wir unsere Aufmerksamkeit zu richten eine psychologische Ursache haben; Naturgesetze liefert die Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht, auch dort nicht, wo wir Naturerscheinungen nach Verhältnissen ordnen, die uns interessieren. Wo wir z. B. eine scheinbare Logik des Zufalls in den Ziffern der Wahrscheinlichkeitsrechnung ausdrücken, wie in den statistischen Unterlagen der Versicherungstechnik. Auch diese Betrachtung lehrt uns, einen wichtigen Begriff der Wahrscheinlichkeitslehre als irreführend zu verwerfen.

Wenn ein Planetendurchgang durch die Sonne auf den Bruchteil einer Sekunde genau eintrifft, so nennt der Mensch das gesetzlich. Wenn eine Kanone nach allen Gesetzen der

Mechanik, Chemie und Ballistik konstruiert, geladen und gerichtet worden war und die Kugel nachher genau oder weniger genau das Ziel (τελος, Zweck) trifft, so sprechen wir, wie gesagt, von einem günstigen oder ungünstigen Zufall. Man sollte dabei nicht vergessen, daß wir beim Venusdurchgang ein Interesse an der Fehlergrenze von einem Kilometer nicht haben. Im Worte *günstig* ist das Interesse ausgedrückt. Der Artillerist begnügt sich mit einer Statistik, die beim Schießen eine Mehrzahl günstiger Fälle verspricht.

Und da ist es beachtenswert, daß dieses Werturteil sich sogar in die streng mathematische Behandlung des Zufallsbegriffs eingeschlichen hat. Auch Laplace kann die Wahrscheinlichkeit nicht anders formulieren als: das Verhältnis aller möglichen Fälle zu den günstigen. Die Wahrscheinlichkeit wird ausgedrückt durch einen Bruch, dessen Zähler von den günstigen Fällen, dessen Nenner von allen möglichen Fällen gegeben wird. Es ist erstaunlich, daß die Mathematiker da zu einer so menschlichen Sprache heruntergestiegen sind. Denn offenbar ist der Ausdruck *günstig* ganz falsch. Wenn in einen Beutel eine schwarze Kugel getan wird und 99 weiße, dann hundertmal eine Kugel herausgezogen und wieder zurückgelegt wird, so ist es an sich möglich, daß der günstige Fall hundertmal eintritt. Ebenso bei allen Karten- und Würfelspielen. Ebenso (nur daß da die Lebensdauer des Menschen engere Grenzen zieht) bei statistischen Einzelfällen nach den Sterbetafeln. Man sollte den irreführenden Ausdruck *günstige Fälle* — der wohl aus kirchlicher Kasuistik stammt — doch ersetzen etwa durch *interessierende* oder *erwartete* Fälle. Denn nur dadurch unterscheiden sich die sog. günstigen Fälle von allen möglichen Fällen, daß die ersten von einem interessierten Menschen erwartet werden, daß er nach ihnen fragt; für die Wirklichkeit, für die Natur gibt es nur gleich *mögliche* Fälle, keine *günstigen*, weil die Natur oder die Wirklichkeitswelt kein Interesse und keine Erwartung kennt. Aber die Mathematiker hatten so unrecht nicht, wenn sie sich um die Vorstellungen der Gemeinsprache und auch um die Wahl des Terminus nicht sonderlich kümmerten. Sie hatten mit der Ausrechnung der neuen Disziplin genug zu tun. Sie wußten besser als Spieler und Wettende, daß die mathematische Disziplin der Wahrscheinlichkeitsrechnung für den einzelnen Fall nichts, aber auch gar nichts voraussagt, daß sie mit der mathematischen Bruchformel für den Spieler und den Wettenden wissenschaftlich nur die quantitative Wahrscheinlichkeit gibt, mit der er den Zufall bei jedem einzelnen Wurf usw. erwarten *kann*. Nicht erwarten darf oder *soll*. Und Erwartung ist doch ein recht menschliches Gefühl. Wenn Versicherungsgesellschaften und die Bank von Monaco auf Grund dieser wissenschaftlich errechneten Erwartung Geschäfte machen, und sogar recht gute Geschäfte, so liegt der Grund bekanntlich darin, daß das *Gesetz der großen Zahlen* die Erwartung bestätigt. Der einzelne Spieler

oder Wettende könnte bei ehrlichem Spiel (nicht ganz so in Monaco) ebenso gute Geschäfte machen, wenn sein Privatvermögen und seine Lebensdauer ihn befähigte, das Gesetz der großen Zahlen abzuwarten. Für den einzelnen Fall des Würfels, der Spielkarten, der Lebensversicherung sagt die Wahrscheinlichkeitsrechnung *nichts*, herrscht der Zufall, den der Spieler darum besonders leicht zu personifizieren geneigt ist (vgl. Art. *Zufall*).

Ganz anders als um den Unterschied der *objektiven* Wahrscheinlichkeit oder der mathematischen Wahrscheinlichkeitsformel und der *subjektiven* Wahrscheinlichkeit oder dem Gefühle einer Erwartung steht es um den zweiten Punkt, den ich etwas aufklären wollte: den Unterschied zwischen einem *zukünftigen* und einem *vergangenen* Ereignisse in bezug auf ihre Wahrscheinlichkeit. Die Wahrscheinlichkeitslehre ging, wie gesagt, von der Berechnung der Chancen aus, die ein Spieler seinem Risiko zugrunde legen dürfte; erst später wurde die Wahrscheinlichkeitsrechnung viel wichtiger, als sie in der Versicherungstechnik auf die durchschnittliche Voraussage anderer künftiger Ereignisse übertragen wurde. Wir werden gleich aus einem Beispiele sehen, wie unlogisch selbst ein Pascal zu denken begann, als er die ersten Wahrscheinlichkeitsregeln auch auf die Wahrscheinlichkeit vergangener Ereignisse, historischer Daten ausdehnen wollte. Es handelt sich dabei um nicht mehr und um nicht weniger als um die Wahrscheinlichkeit der Geschichte und ihrer Quellenangaben. Um es kurz zu sagen: hier wird der Begriff der *Wahrscheinlichkeit* ganz und gar gedankenlos mit dem Begriffe der Wahrheit identifiziert. Die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit hat für gewöhnlich mit dem Gefühle der Erwartung nichts zu tun.

Will man jedoch den Begriff der Wahrscheinlichkeit dennoch auf die Geschichte anwenden, so muß man sagen, daß es sich da immer um eine multiplikative Wahrscheinlichkeit handelt und der Quotient, der die Wahrscheinlichkeit ausdrückt, immer kleiner wird, je mehr psychologische Motive bei dem Ereignisse mitgewirkt haben müssen und je weiter die Ereignisse und ihre Quellen zurückliegen. Die Gefangennahme Napoleons III. ist mit allen Nebenumständen recht sicher bestimmt; die Gefangennahme Napoleon des Großen ist in den Nebenumständen unsicher. Der Ausgang der historischen Schlachten ist dem Geschichtsschreiber meistenteils gut bekannt, der Gang der Schlachten aus alter Zeit ganz ungewiß. Der Wert der Wahrscheinlichkeit verringert sich auch mit der Zahl ihrer Faktoren. Völkergeschichten sind immer recht unwahrscheinlich. Noch unwahrscheinlicher die Angaben z. B. über Sprachgeschichten oder gar über die Verwandtschaftsgeschichte der einzelnen Sprachstämme oder endlich gar über die gemeinsame Abstammung aller Menschensprachen. Wendet man die Wahrscheinlichkeitsrechnung auf solche Angaben historischer Art an, so ergibt die Rech-

nung einen hohen Grad der Unwahrscheinlichkeit; wollte man gar die sogenannte Schöpfung der Welt auf ihre Wahrscheinlichkeit hin prüfen, so ergäbe der Quotient eine Unwahrscheinlichkeit, die hart an der Grenze der Unmöglichkeit stünde.

Bevor ich diese Rechnung in halbem Scherze ausführe, will ich zeigen, wie schwer es im Beginne der Disziplin der Wahrscheinlichkeitsrechnung war, die neuen Regeln auf vergangene Ereignisse auszudehnen. Selbst für einen Pascal.

Geistreich, scharfsinnig und fromm, kurz der ganze Pascal, ist sein Discours où l'on fait voir qu'il y a des Démonstrations d'une autre espèce, et aussi certaines que celles de la Géométrie. Pascal meint, die Gewißheit, daß die Nachricht von dem berühmten großen Brande Londons (2. 9. 1666) wahr gewesen sei, sei größer als irgend eine noch so große mathematische Wahrscheinlichkeit. Es wird die Wette vorgeschlagen: wenn du zwanzig mal nacheinander mit drei Würfeln drei Sechsen wirfst, wirst du umgebracht; kommen die drei Sechsen nicht zwanzig mal nacheinander, so wirst du Kaiser. Wer auch nur einen Augenblick zögerte, diese Wette anzunehmen, hieße ein Narr; so groß sei die Unwahrscheinlichkeit, zwanzig mal hintereinander 18 zu werfen. Und dennoch wäre es noch unendlich extravaganter oder verrückter, daran zu zweifeln, daß London gebrannt habe. Nous sentons fort bien que cela est d'une autre nature, et que nous n'en sommes pas moins persuadés que des premiers principes.

Pascal hat ganz recht, wenn er die *andre Natur* betont. Er verwechselt aber ganz einfach die *subjektive* Überzeugung mit dem *objektiven* Grunde der Überzeugung; für den objektiven Grund gibt es eine Ziffer des Maßes, die nüchterne Wahrscheinlichkeitsrechnung, für das Gefühl der Sicherheit gibt es ein solches Maß nicht. Dafür, daß die Sonne morgen wieder aufgehen werde, gibt es (abgesehen von den Schlüssen der Astronomie, die doch wieder nur Analogieschlüsse sind) ziffermäßig eine äußerst hohe Wahrscheinlichkeit, aber keine absolute; unsere *Sicherheit* aber ist absolut. Nicht weniger absolut übrigens, als unsere gewöhnliche Sicherheit, daß unser Schiff nicht scheitern, unser Eisenbahnwagen nicht entgleisen werde; nur daß die Sicherheit auf dem Schiff, im Waggon sofort schwindet, ja einer im Verhältnis zur Statistik übertriebenen Unsicherheit Platz macht, sobald wir an die Möglichkeit eines Unfalls denken; die Möglichkeit, daß die Sonne morgen nicht aufgehen werde, wird aber niemals Furcht, wird eigentlich nicht einmal zu einer faßbaren Vorstellung, bleibt nur ein Spiel der Phantasie.

So jung waren damals die Begriffe der Wahrscheinlichkeitsrechnung, daß Pascal sofort den zweiten Fehler begeht, die *Erwartung* einer Tatsache und die Tatsache *selbst* nicht genau auseinander zu halten. Er trägt das alte Beispiel vor: welche Wahrscheinlichkeit liegt vor dafür, daß ein Blinder, der zusammengeworfene Buch-

staben nacheinander aufgreift, zufällig eine Rede Ciceros zusammenstellen werde? das sei etwas ganz andres als die Frage nach der Wahrscheinlichkeit des Londoner Brandes. Auf den Brand sei eine Wette unmöglich (warum unmöglich?), ebenso auf den blinden Setzer, wenn ihm das Kunststück gelungen wäre. Pascal sieht nicht, daß in beiden Fällen darauf gewettet werden kann, ob die Behauptung sich bewahrheiten werde; nicht auf die Tatsache, die der Vergangenheit angehört, geht auch beim Brande die Wette, sondern auf die zukünftige Bewahrheitung.

Nun sagt Pascal: daß ein Blinder die Rede zufällig treffe, sei immer noch eher möglich, als daß ein ungebildeter, geistloser Mensch (selten mag selbst in der Akademie einem ein feineres Kompliment gemacht worden sein) die letzte Ansprache des Herrn Präsidenten gehalten hätte; trotzdem die Buchstaben in *allen* Sprachen weit mehr Kombinationen ergäben, als die Worte der französischen Sprache in dieser allein.

Leute, die Rom nie selbst gesehen haben, sind absolut davon überzeugt, daß Rom wirklich existiere; es sei ja ungereimt anzunehmen, die unzähligen Menschen, die von Rom als von einer wirklich existierenden Stadt berichteten, hätten sich zu einer Lüge verbunden; und niemand hätte je die Wahrheit gesagt. Pascal verwechselt wieder psychologische und mathematische Wahrscheinlichkeit; es ist, mathematisch gedacht, wirklich nicht absolut unmöglich, daß Rom niemals existiert habe, daß ein Geisteskranker einmal Worte lalle, die genau mit einem akademischen Vortrage übereinstimmen. Nur daß wir mit einer solchen minimalen Möglichkeit nicht rechnen, daß wir Narren wären, wollten wir mit ihr rechnen.

Pascal hat aber all diese Schnitzer gemacht, um schließen zu können: „Il s'ensuit qu' il y a des choses non démontrées, plus certaines, *pour ainsi dire*, que des démonstrations. La Religion Chrétienne assurément est de ce genre.“ Pascal hat also im vollen 17. Jahrhundert noch leugnen dürfen, daß die Wahrheit des Christentums schon oft angezweifelt worden war, hat nicht geahnt, daß die Wahrheit des Christentums bald darauf von allen Intellektuellen unter seinen Landsleuten angezweifelt werden würde; Pascal hätte es für absolut unmöglich gehalten, daß man zweihundert Jahre später die historische Existenz Jesu Christi anzweifeln würde, so ernsthaft, wie niemals einem Menschen eingefallen ist, die Existenz von Rom, oder die historische Existenz von Julius Cäsar anzuzweifeln.

Nun aber zu dem Versuche, eine Wahrscheinlichkeitsrechnung darüber anzustellen, ob die Welt, was wir so *Welt* nennen, durch eine höchste menschenähnliche Intelligenz oder durch einen blinden Zufall entstanden sei. *Zufall* oder *Absicht*, dieser Gegensatz spielt natürlich auch in das uralte, eben schon zweimal angeführte Gleichnis hinein, das wahrscheinlich von Epikuros erfunden und von Lucretius umgedichtet, gewiß aber von Cicero abgeschrieben worden

ist. Ich will es in einer heute verständlicheren Fassung vortragen.

Das Dasein Gottes soll daraus bewiesen werden, daß die Schönheit und Ordnung der Welt ohne absichtsvollen Schöpfer, durch reinen Zufall also ebenso höchst *unwahrscheinlich* sei, wie die Herstellung der Faustdichtung etwa dadurch, daß ein ungeheurer Setzerkasten umgeworfen würde und die Lettern und andere Satzzeichen sich zufällig in der Reihenfolge von Goethes Faust geordnet hätten. Die Unwahrscheinlichkeit für eine solche Herstellung des Faust ist wirklich ungeheuer groß. Größer, als die Phantasie sich vorstellen kann. Auch wenn man die übertolle Annahme, die Lettern könnten sich im Raume auch noch zu Zeilen ordnen, beiseite läßt und an die Wahrscheinlichkeit eines unendlich günstiger liegenden Extrazufalls denkt. So etwa: eine deutsche Schreibmaschine oder Setzmaschine gelangt in die Hände eines Chinesen, der von der deutschen Sprache und von deutschen Buchstaben keine Ahnung hat, der aber unverdrossen auf den Tasten herumtippt, wochenlang oder monatelang, und die Maschine auch sonst richtig bedient. Ich habe mir nun den Spaß gemacht, die Wahrscheinlichkeit für den Zufall näherungsweise zu berechnen, daß bei diesem blinden Herumtippen just Goethes Faust herauskomme. Auf einige Dezimalstellen in der Mantisse des Logarithmus kommt es nicht an. Auch habe ich großmütig die Wahrscheinlichkeit dadurch erhöht, daß ich einen Faust mit 100 Druckfehlern noch als Faust anerkannte, also überaus zahlreiche günstige Fälle anstatt eines einzigen theoretisch geforderten annahm. Zum Faust sind etwa 300000 Buchstaben nötig. Die Wahrscheinlichkeit nun, bei jedesmaligem Tippen gerade den richtigen Buchstaben zufällig zu treffen, ist nicht ganz klein, fast $^1/_{100}$, weil gegen 100 verschiedene Zeichen im ganzen vorhanden sind. Da aber nach elementaren Regeln die Wahrscheinlichkeit, so zufällig den ganzen Faust herzustellen, bei 300000 Buchstaben gleich ist dem Produkte von 300000 Partialwahrscheinlichkeiten, so berechnet sich die Wahrscheinlichkeit einer zufälligen Entstehung des Faust auf $1/100^{300\,000}$, das ist auf einen Bruch, dessen Zähler 1 ist, dessen Nenner eine ganze Zahl von 600000 Ziffern. Auch die Einbildungskraft der Inder, auch das mathematische Genie des Archimedes könnte diesen Nenner nicht fassen. Seine Zahl ist namenlos. Also waren die Griechen und Römer im Recht, wenn sie die zufällige Herstellung eines wohlgeordneten Ganzen für äußerst unwahrscheinlich erklärten. Die Grenze der Unmöglichkeit ist erreicht. Und die Griechen und Römer hätten auch den Schluß, daß also die sinnreiche Herstellung des Faust durch einen Schöpfer höchstwahrscheinlich oder so gut wie gewiß sei, mit dem gleichen Rechte auf die Existenz eines Weltschöpfers übertragen können, wenn nur diese Übertragung oder Metapher, wenn nur die ganze Fragestellung nicht so unsäglich albern wäre. Nichts liegt mir ja ferner als der Glaube an die zufällige Entstehung

auch nur des Wunderbaues einer Mücke im Sinne des Materialismus. Durch materiellen Zufall ist die Entstehung einer Mücke ebenso unwahrscheinlich, wie die des Faust. Der Darwinismus hat an den Unbegreiflichkeiten wirklich nicht viel geändert. Aber die Kopfarbeit des lieben Gottes, der nicht dreimalhunderttausend Elemente oder Buchstaben (mit Wiederholungen), sondern die Elemente der Welt unendlich mal (mit Wiederholungen) zu ordnen gehabt hätte, ist für Menschenvorstellung — wir haben wirklich keine andere — doch womöglich noch unwahrscheinlicher als eine zufällige Entstehung des Faust. Ich mag meine Rechnerei nicht auf den Grad der Unwahrscheinlichkeit einer Weltregierung und einer Vorsehung ausdehnen. Als man den einfachen Satz der Zahlentheorie entdeckte, daß die Quersumme eines Mehrfachen von 9 wieder durch 9 teilbar ist, da stand man starr vor dieser reizvollen Tatsache und verglich sie mit den Geheimnissen der Weltordnung. Die Zahlentheorie ist kein Geheimnis, ist auch kein Zufall, ist eine einfache Folge des Zahlensystems, das von Intelligenzen geschaffen worden ist. Was wir menschlich aber die Ordnung in der Welt nennen, das ist gewiß kein Zufall, das ist aber ein Geheimnis und wird ein Geheimnis bleiben für die Menschensprache, weil die Welt ebenso unmöglicherweise eine Intelligenz wie einen Zufall zur Ursache haben kann. Und hätten wir in unserer Sprache nicht Worte wie Gott, Welt, Schöpfung, schaffen usw., wir könnten so dumme Fragen gar nicht stellen.

Unter allen angenommenen Ereignissen der fable convenue, die Weltgeschichte heißt, ist der Anfang, der doch auch dazu gehört, der unklarste Begriff; der Anfang durch eine Schöpfung, durch eine intelligente Absicht, die allerunwahrscheinlichste Hypothese. Die sich aber sinnvoll der sinnlosen Zufallshypothese gegenüber durch Jahrtausende gehalten hat, weil die Menschensprache ein taugliches Werkzeug der Poesie ist.

Weltanschauung. — Wenn wir im Deutschen einem konkreten oder abstrakten Begriffe die vier Buchstaben *Welt-* voransetzen, so denken wir uns dabei nicht immer dasselbe; nicht einmal immer etwas Großes. Ich möchte vier Bedeutungen der Vorsilbe *Welt* unterscheiden. *Welt* bezeichnet zunächst das *Weltall*, den *Weltbau*, und weil wir von diesem Weltall nur einige genaue Kenntnisse unseres Sonnensystems und viel ungenauere Kenntnisse der übrigen Tatsachen haben, so gehört *Welt* in diesem Sinne der astronomischen Welt an; so sprechen wir von einer *Weltachse*, von den *Weltkörpern*. Zweitens denken wir bei *Welt* ausschließlich an unsere Erde; den Übergang bildet der Begriff *Weltgegend* oder Himmelsgegend, bei welchem wir zumeist die Richtungen der irdischen Windrose vorstellen. Ganz scharf ist diese Gleichsetzung von *Welt* und Erde nicht zu nehmen; besonders oft sind nur die Menschen der Erde gemeint, so in den Koppelungen *Weltgeschichte*, *Welt-*

alter, *Weltgericht* und *Weltbürger*; fast nur an den Erdball denkt man bei *Weltmeer* (ursprünglich das eine Weltmeer ohne Plural, der Okeanos) und *Weltteil*; *weltberühmt* heißt ungefähr: auf der ganzen Erde oder bei allen Menschen berühmt.

Drittens wird der Begriff noch enger, wenn man unter *Welt* nur einen Teil der Menschen und ihres Treibens versteht; im Mittelalter bezeichnete *Frau Welt* etwa das törichte Treiben der irdisch gesinnten Menschen überhaupt, später *Welt* (le *monde*) das Treiben der Oberschicht, der obern Zehntausend. Zu diesen Gruppen gehören die Koppelungen *Weltlauf*, *Weltklugheit*, *Weltmann*, *Weltkind*, auch wohl einst *Weltpriester*.

Ganz unbestimmt und verstiegen scheinen mir nun noch über das Bild der ersten Begriffsgruppe diejenigen Koppelungen hinauszugehen, welche die *Gesamtheit* des Denkens ausdrücken wollen: *Weltgeist* und *Weltseele* für den objektiven Gesamtgeist, *Weltweiser*, *Weltweisheit* und *Weltanschauung* für den subjektiven Gesamtgeist.

Von allen diesen Worten ist gegenwärtig keines so im Schwange wie: Weltanschauung. Der müßte schon ein ganz armseliger Tropf sein, wer heutzutage nicht seine eigene Weltanschauung hätte. Ich glaube aber schon (Kr. d. Spr. I ² S. 538 und III 235) gezeigt zu haben, daß nicht nur die Weltanschauung des schlichtesten Mannes aus dem Volke, sondern auch die Weltanschauung des Dichters und Denkers identisch sei mit seinem Sprachvorrat und seinem Sprachgebrauch, daß wir diese Sprachbereitschaft oder Weltanschauung nicht immer ganz beisammen haben, daß die Weltanschauung eines Menschen von seiner allgemeinen und von seiner augenblicklichen Seelensituation abhange. In diesem Sinne darf man freilich sagen, daß jeder Tropf seine eigene Weltanschauung habe, in seiner Individualsprache nämlich.

Wertgefühle. — Wie selbstverständlich klingt das wenige, das ich über den *Wert*begriff zu sagen habe; und doch widerspricht es den großen Worten, mit welchen namentlich von der Ethik und von der Ästhetik aus über die Absolutheit ihrer Werte geredet wird. In meiner Sprache könnte ich kurz sagen: *Wert* ist ein Begriff der substantivischen oder mythologischen Welt; wir haben aber in der psychologischen Wirklichkeitswelt sehr häufig, ja im Grunde unaufhörlich Gefühle, nach welchen uns Empfindungen und Handlungen, also Tatsachen der adjektivischen und der verbalen Welt *wert* erscheinen oder nicht. Ich werde jedoch einige Worte mehr brauchen, um den Glauben an absolute Werte zerstören zu helfen.

Ich habe schon gesagt (vgl. Art. *Schopenhauer* IV), daß ein Begleitgefühl des Interesses sicherlich an jede unserer Wahrnehmungen geknüpft ist, wenn auch unter der Schwelle des Bewußtseins, weil wir ohne dieses begleitende Interesse unsere Aufmerksamkeit gar nicht auf den Sinneseindruck richten könnten. Sind nun die Wahrnehmungen *Relationen* der Welt zu unsern Sinnen, so sind diese

Wertgefühle Relationen unserer Empfindungen zu unserem Willen, also Relationen von Relationen. Darum allein könnte man schon nur mit einem sehr schlechten Sprachgewissen von absoluten Werten reden. In der Nationalökonomie, wo der Wertbegriff bisher am gründlichsten behandelt worden ist, wird an seiner Relativität kaum mehr gezweifelt; man weiß aber auch da noch kaum, daß diese Relativität eine doppelte ist: unsicher ist der Maßstab, der angelegt werden muß, und unsicher ist die Hand, die ihn anlegt. In der Philosophie, zu welcher man ja die Ethik und Ästhetik rechnet, ist die Relativität des Wertbegriffs neuerdings deutlich ausgesprochen worden; am stärksten von Lotze und von Fechner. Es kann ja gar keine Werte an sich geben, es gibt immer nur Werte für uns. Aber Kant hat mit seiner Lehre, daß Personen Selbstzwecke seien und darum einen absoluten Wert besitzen, doch bis auf die Gegenwart nachgewirkt und noch Simmel spricht von einem sozialen Werte, der *übersubjektive* Gültigkeit habe.

Der Irrtum bei solcher Metaphysik des Wertbegriffes scheint mir darin zu liegen, daß man zwar einsieht, ein Wert müsse immer mit einem Maße gemessen werden, daß man aber dann glaubt, es gebe irgendwo und irgendwie in der Welt ein *absolutes Maß*, einen Grundwert. In der Nationalökonomie hat man z. B. seit Smith in der *Arbeit* das absolute Maß des Wertes zu erkennen geglaubt, und der moderne Sozialismus liebt es seit Marx, diesen Maßstab anzulegen. Aber es ist doch offenbar, daß die Messung der Werte nach der Arbeit ein Ideal in den Köpfen der Reformer ist, auf die Handels- und Tauschwerte der Wirklichkeit niemals genau und häufig gar nicht paßt. Richard III., der sein Königreich für ein Pferd anbietet, würde bei diesem Tausche ein recht gutes Geschäft machen; sein Königreich hat er bereits verloren, ein Pferd könnte ihm das Leben retten und am Ende vielleicht durch des Königs neue Blutarbeit das Königreich wieder gewinnen helfen. Der individuelle Mensch in einem bestimmten Zeitmoment ist das Maß des Wertes.

Aber nicht nur in der Ethik und Ästhetik, auch in der Erkenntnislehre haben philosophische Prediger absolute Werte entdecken wollen. *Wahrheit*, *Schönheit*, *Güte* hießen diese absoluten Werte und die *Wahrheit* erschien als der allerabsoluteste unter den dreien. Unsere Untersuchung des Wahrheitsbegriffs hat uns aber gelehrt, daß es ewige Wahrheiten nicht gebe, daß die *Wahrheit* vom *Glauben* nicht zu unterscheiden sei; und wir wissen (besonders klar seit der Studie Jerusalems), daß beim Aussprechen eines Urteils, welches wir für *wahr* halten, der bejahende Wille mitbeteiligt ist. Ich möchte dazu jetzt auf eine merkwürdige sprachliche Erscheinung hinweisen, die mir die beiden Relationsbegriffe *Wahrheit* und *Wert* seltsam zu verbinden scheint. Das Wort *glauben*, welches doch völlig den Sinn von *für wahr halten* hat, ist etymologisch gar nicht anders zu

erklären: es ist mit *lieb* und *Lob* eines Stammes, ist ein verstärktes *loben*, d. h. gutheißen. Die ursprüngliche Bedeutung von *loben* fällt also mit dem Lehnwort *preisen* (von *Preis*, franz. *prix*, lat. *pretium*) zusammen; *Preis* aber (in der jetzigen Bedeutung) und *Wert* stehen einander in der Bedeutung so nahe, daß Idealisten versucht sein konnten, die Gleichsetzung von Preis und Wert einer Ware zu verlangen.

Kein anderer Denker hat die Relativität des Wertbegriffs so tief geschaut und so leidenschaftlich behauptet, wie Nietzsche. Das Wertproblem steigt früh in seiner ganzen Wucht vor seinem Geiste auf, es ist ihm eines der Worte, in welche bald dies, bald jenes, bald mehreres auf einmal gesteckt worden ist. (Der Philolog Nietzsche glaubt freilich noch, daß der *Mensch* seinen Namen davon habe, daß er allein der Wertende, der *Messende* sei.) Er zweifelt an allen Werten, er zweifelt sogar an dem Werte der Wahrheit. Aber er will wieder einmal über die Kraft, er will seine Skepsis überwinden, will sich mit der *Ent*wertung des Wertbegriffs nicht begnügen, will neue dogmatische Tafeln aufstellen und predigt, auch er, wenn er „*Um*wertung aller Werte" verspricht.

Wir haben mehr als einmal auf die Relativität der Begriffe gut und böse hinweisen müssen. Shakespeare und Spinoza haben schon gewußt: „An sich ist nichts weder gut noch böse, das Denken macht es erst dazu." Auch Nietzsches Schlagwort „Jenseits von Gut und Böse" meint den gleichen Gedanken.[1]) Da trifft es sich recht günstig, daß schon die Gemeinsprache geneigt ist, die verschiedenartigsten *Wert*urteile mit Hilfe des Alltagswörtchens *gut* auszudrücken. Für die Werturteile der Ethik braucht das nicht erst gesagt zu werden; für die Ethik ist nur der *gute* Mensch ein *wertvoller* Mensch. Die Lustgefühle, welche den Wertgefühlen zugrunde liegen und deren Berechtigung Lotze („Mikrokosmus"[5] II, S. 310 ff.) mit vornehmer Menschlichkeit verteidigt hat, spricht der einfache Mann und auch der einfache Kunstgenießer am liebsten mit dem schlichtern Worte aus; nicht nur vom Essen sagt er, es habe ihm *gut* geschmeckt (der Berliner freilich sagt *schön*); auch von einem Kunstwerke, es habe ihm gut gefallen. Die Werturteile der Nützlichkeit laufen alle darauf hinaus, daß ein Ding als Mittel für einen Zweck *gut* sei; es ist bekannt, daß sogar das Wort *Tugend* von *taugen* abzuleiten ist. Die sozialen Werte lassen sich alle darauf zurückführen, daß eine Handlung, ein Charakter, eine Einrichtung dann *gut* genannt werden, wenn sie der Allgemeinheit nützen; hat man doch sogar das metaphysische und rigoristische Moralprinzip Kants auf eine solche allgemeine Brauchbarkeit zurückführen dürfen. Und die Nationalökonomie spricht gar fast im gleichen Sinne von *Gütern* und von Werten.

---

[1]) Man vergleiche auch Goethes Worte an Lavater (Briefe W. A. III. 33): „Alle deine Ideale sollen mich nicht irre führen wahr zu sein, und gut *und* böse wie die Natur."

Die Nationalökonomie hat — wie gesagt — den Wertbegriff genauer untersucht, als die andern axiologischen Wissenschaften bisher imstande waren. Sie hat nach den fruchtlosen Versuchen, die aufgewendete Arbeit zu einem Maßstabe des Wertes der Arbeitserzeugnisse zu machen, zu ältern Erklärungen der Wertentstehung zurückgreifen müssen, zur objektiven Seltenheit eines Dings und zur subjektiven Affektion für dieses Ding (Affektionswert). Sie hat zugeben müssen, daß die Werte wandelbar sind nach Zeit und Individuum. Sie hat endlich zwischen Produktionswerten und Genußwerten unterschieden; da aber die Produktionswerte zuletzt und unmittelbar wieder nur nach ihren Genuß- oder Gebrauchswerten bewertet werden, so ist der Maßstab für den nationalökonomischen Wert am letzten Ende doch nur bei dem Interesse zu suchen, bei den Lust- und Unlustgefühlen, welche — wie wir wissen — unser Erleben immer begleiten. Ohne diese Lust- und Unlustgefühle, die nur von Rigoristen geschmäht werden, könnten wir unser Leben gar nicht ein Erleben nennen. Es wäre nützlich oder gut, wenn die andern axiologischen Wissenschaften den Wertbegriff ebenso vorurteilslos untersuchen wollten. Sie würden sich bald von der Relativität auch der ethischen und ästhetischen Werte überzeugen.

Nichts ist von Natur wertvoll oder wertlos; die Menschen machen es dazu.

Wunder. — Das Muster eines Scheinbegriffs. In der adjektivischen Welt freilich nennen wir mit gutem Sinne eine Erscheinung *wunderbar*, die entweder selten oder außerordentlich ist, oder die wir nach unserer bisherigen Naturkenntnis nicht erklären, nicht begreifen können. Auf diese Vorstellung des verbalen *mirari*, *sich wundern*, geht das lateinische *miraculum* zurück, welches Wort noch nicht das *Wunder* der christlichen Theologie bedeutete. Die sieben *miracula* der Alten waren nicht göttliche Wunder, sondern nur merkwürdige, staunenswürdige Bauwerke. Der Zufall des Bedeutungswandels hat sogar lateinisch *mirari* zu so weit entlegenen Worten wie französisch *miroir* (Spiegel), *mirage* (Luftspiegelung) und *merveilleux* (Stutzer) umgebildet. Auch bei den Juden war der christliche Wunderbegriff noch nicht rein herausgearbeitet; die orientalische Freude an Märchenzauber ließ gleicherweise an Wundertaten Jehovas und der Götzen glauben; Moses und die ägyptischen Zauberer überboten einander an Wundern; und die christlichen Theologen hatten Mühe genug, die einen Wunder dem Gotte, die andern dem Gegengotte oder dem Teufel zuzuschreiben. Erst die christliche Theologie unterschied das *Wunder* von den außerordentlichen Erscheinungen (Kalb mit zwei Köpfen) und den unbegreiflichen Wirkungen (Radium); erst die Scholastik machte das Wundertun zu einem Monopol des allmächtigen Gottes, der der Natur ihre Gesetze gegeben hatte, also diese Gesetze wieder aufheben konnte. Es gab in diesen Betrachtungen einen allerliebsten Zirkel-

schluß: weil der allmächtige Gott existierte, konnte er Wunder tun, und weil man an Wunder glaubte, mußte es einen allmächtigen Gott geben.

Um den Scheinbegriff des Wunders, welcher den Glauben an Gott stützte, konnte so durch 2000 Jahre ein erbitterter Kampf geführt werden, der eigentlich erst seit wenigen Jahrzehnten auf die Niederungen geistiger Streitigkeiten eingeschränkt worden ist. Es soll nicht vergessen werden, daß Spinoza als einer der ersten den Scheinbegriff des Wunders bekämpfte; der Haß gegen Spinoza stammte zumeist daher, daß man in seiner Leugnung der Wunder, und nicht ganz mit Unrecht, eine Leugnung des populären Gottesbegriffs erblickte.

Will man aber mit dem Scheinbegriffe *Wunder* ganz fertig werden, so darf man sich gegen den Wunderglauben nicht allein auf das Gesetz der Kausalität berufen. Solange ein wirkender Gott Wunder tun kann, solange ist ja das Gesetz der Kausalität nicht erschüttert, höchstens die mangelhaft bekannten Naturgesetze. Wenn Griechen und Römer an außerordentliche Eingriffe ihrer Götter glaubten, wenn der Neger an außerordentliche Wirkungen seines Fetisches glaubt, dann erscheinen so naivem Glauben diese wunderbaren Ereignisse eigentlich nicht als übernatürlich. Es wäre nur eine Aufgabe der Logik, der Logik eines Thomas, das Gesetz der Kausalität auf die Kräfte oder die Eigenschaften Gottes auszudehnen. Nicht eine Frage des Kausalitätsbegriffs, sondern eine Frage der Geschichtswissenschaft ist das Wunder. Wer an Märchen glaubt wie an die Bibel, für den sind unzählige Wunder bezeugt. Nur daß eine kritische Geschichtswissenschaft aus Vergangenheit und Gegenwart kein einziges Wunder zu berichten weiß.

Wunder bezieht sich ursprünglich und bis auf die Zeit unserer Klassiker auf das Gefühl des Staunens, wie das Verbum *sich wundern*; wie heute noch in der Redensart: *es* (d. h. eigentlich *dessen*) nimmt mich *Wunder*. Übrigens mag sich der Ochse über ein Kalb mit zwei Köpfen wundern; der Weise wundert sich über ein normales Kalb, wundert sich, staunt über jede Mücke.

Z.

Zeit.

I.

Ein entsprechendes Wort für diesen Begriff hat überall und immer der Gemeinsprache angehört. Seitdem es Menschen gibt. Es scheint, daß die Tiere von dem Zeitverlaufe und der Zeitdauer, die uns so wohlbekannte Vorstellungen sind, höchstens dunkle Ahnungen haben. Der Mensch kann, wenn er dazu ein Psychologe der neuen Schule ist, noch zwei Eindrücke

als in der Zeit verschieden wahrnehmen, die nur durch $^1/_{500}$ einer Sekunde getrennt sind.

Trotz dieser Genauigkeit der subjektiven Empfindung und der objektiven Messung ist das Zeitproblem eines der schwersten Probleme der Menschheit geblieben; und eines der gefährlichsten dazu; der menschliche Verstand ist ungeeignet, alle sich aufdrängenden Fragen zu beantworten, und kann leicht in die Irre gehen, wenn er zu einer Beschränkung der Fragen nicht stark genug ist.

Das Problem ist so schwer und die Gemeinsprachen gehen an ihm mit so kindlicher Sicherheit vorüber, daß die Etymologien von *χρονος*, *tempus*, *Zeit* usw., auch wenn sie gesichert wären, und daß die entsprechenden Wortgeschichten uns diesmal nicht im mindesten fördern würden. Wer sich über die Begriffsgeschichte orientieren will, der findet eine gute Darstellung in einer Abhandlung von Posch „Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung" (Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. 23 und 24).

Ich habe einmal die Lösung des eigentlichen Zeitproblems zu erraten versucht und bin davon ausgegangen, daß die Zeit nicht eine *Form* der Anschauung sei, sondern eine *Bedingung* der adjektivischen Wirklichkeitswelt, also wieder der Anschauung, der äußern und der innern. Ich geriet immer tiefer in unlösbare Widersprüche und rettete meine Besinnung dadurch, daß ich mir der Widersprüche klar wurde, bewußt. Was ich also hier zu bieten wagen kann, das sind nur einige Gedanken über die Beziehungen des Zeitbegriffs zu den physikalischen Lehren von der *Bewegung*, über die Beziehungen des Zeitverlaufs zu der Lehre von der *Entropie* und über die Beziehungen des Zeitgefühls zu dem, was unserem Ichgefühl zugrunde liegt, dem *Gedächtnis*. Die Bemerkungen über Zeit und Bewegung werden sich genauer an die bisherige Philosophie der Zeit anlehnen und gerade darum die Widersprüche in der Metaphysik unserer Physik ausführlich darlegen; ich darf nicht hoffen, die allgemeine Verwirrung der Begriffe völlig entwirrt zu haben. Die Bemerkungen über Zeit und Entropie treten so neu auf, daß ich die Widersprüche vielleicht selbst nicht in der nötigen Distanz sehe; ich habe mich darum verpflichtet gefühlt, die neue Idee bloß als eine Vergleichungsmöglichkeit zwischen der Entropie der Wärme und der Entropie der Zeit vorzutragen. Vollends die Bemerkungen über Zeit und Gedächtnis beschränken sich auf einige wenige Worte, deren Gedanken auszuspinnen sich eine jüngere Kraft anregen lassen mag.

II.

Wenn diejenigen Begriffe die brauchbarsten sind, welche sich am sichersten dividieren, welche sich durch Zahlen messen lassen, so müßten die Ausdrücke für Raum und Zeit unsern Scharfsinn am wenigsten bemühen. Kann sich doch jedermann seinen Zollstock und seinen Chronometer kaufen und hat dann Raum und Zeit in der Tasche.

Was zuerst die Zeit betrifft, so sind unsere Einrichtungen für den praktischen Gebrauch allerdings genau genug. Mit der Uhr in der Hand kann die Köchin voraus wissen, wann die Eier im siedenden Wasser pflaumenweich werden, der Photograph, wann die Platte lang genug dem Sonnenlicht exponiert war, der Geschäftsreisende, wie schnell er zum Bahnhof zu gehen habe, um seinen Zug zu erreichen. Es sei kein Gewicht darauf gelegt, daß auch diese ewigen Wahrheiten Ausnahmen zulassen, daß z. B. der Geschäftsreisende wegen der inzwischen eingeführten mitteleuropäischen Zeit zu spät kommen kann, daß die Sonne trotz allen Glanzes, ihrer Stellung zur Atmosphäre wegen, wirkungsloser wird, daß die Eier roh bleiben, weil das Wasser auf einem hohen Berge siedet. Wir wollen von diesen Nebenumständen absehen, weil sie sich alle wissenschaftlich und zahlenmäßig bestimmen lassen; wir wollen nur fragen, ob die Zeit für uns, trotz aller mathematischen Genauigkeit, objektiv und subjektiv irgend etwas fest Bestimmtes sei.

Objektiv nun kann es keinem Zweifel unterliegen, daß wir die Zeit am letzten Ende nicht an einer Zeiteinheit messen, sondern an einer *Bewegung*. Hätte eine antike Hausfrau die Zeit bestimmen sollen, in der das Ei unter normalen Umständen in siedendem Wasser pflaumenweich wird, so hätte sie sich nach einer Sanduhr gerichtet und die *Bewegung* der Sandkörnchen zum Maß der Zeit genommen. Wir tun dasselbe, auch wenn wir die Sanduhr, die der Köchin wieder zur Hand ist, nicht mehr benützen. Den großen Kreislauf der Erde um die Sonne nehmen wir als große Zeiteinheit an und nennen sie ein Jahr. Die Umdrehung der Erde um sich selbst nennen wir einen Tag. Aber selbst die künstliche Einteilung der Tageseinheit in *Stunden*[1]), *Minuten*

[1]) Die heutige Bedeutung ist viel jünger, als man dem Worte anzuhören glaubt. Wir legen die heutige Bedeutung auch in solche Redensarten hinein, die schon gebraucht wurden, als *Stunde* noch nicht den vierundzwanzigsten Teil eines Tages bezeichnete. „*Zu guter Stunde*, seine *letzte Stunde*, sie erwartet *ihre Stunde*", weisen auf eine Zeit zurück, wo *Stunde* noch allgemein einen *Zeitpunkt* ausdrückte, mit der lokalen Färbung, die Zeitbezeichnungen von jeher gehabt haben. Erst im späten Mittelalter wird *Stunde* zur üblichen Bezeichnung für den bestimmten Teil des Tages. Früher sagte man für diesen Zeitraum *Uhr*, wie heute noch: „Es ist zehn *Uhr*", „Wieviel *Uhr* ist es?" In diesen alten Formen verrät es sich sofort durch den Wegfall der Deklination, daß *Uhr* eine Maßeinheit ist. (Zehn *Fuß* lang. Wieviel *Fuß?*) Seitdem *Uhr* allgemein zum Worte für den Zeit*messer* geworden ist, erscheinen diese Gebrauchsarten unorganisch und haben sich nur durch ihre Täglichkeit erhalten. Doch drängen sich schon pedantische Formen ein, wie „Was ist es *an der Uhr?*"

Natürlich ist *Uhr* ein Lehnwort, direkt oder indirekt das lateinische *hora*. Es war eine arge Verirrung, *Uhr* aus dem schwedischen *yre* (sich drehen, *irre* gehen) herzuleiten; das Wort *Uhr* ist älter als die Sache *Zifferblatt*. Das lateinische *hora* ist ganz unverändert ein Lehnwort. Doch weder *ὥρα* noch *hora* bezeichnete ursprünglich, was jetzt *Stunde* heißt; *ὥρα* bezeichnete (die reizenden Beziehungen zur Mythologie spotten jeder Aufklärung) die

und *Sekunden* können wir selbstverständlich nicht durch Anlegen eines noch kleineren Zeitmaßes gewinnen, denn da Jahr und Tag Bewegungen sind, so können sie wieder nur durch Bewegungen gemessen werden. Und als die Astronomen gelernt hatten, die Umdrehungen der Erde unter die Klasse der gehemmten Fallbewegungen zu bringen, mußte ihre

---

Jahreszeiten, eigentlich die günstige Jahreszeit, dann überhaupt die passende Zeit, wie *καιρος*; insbesondere die Zeit der Reife. Als technischer Ausdruck wurde es erst im zweiten Jahrhundert von Hipparchos, oder nicht viel früher, auf die astronomisch berechnete Zeit angewandt. Trotzdem oder weil auch im Griechischen die alte Bedeutung neben der neuen bestehen blieb, schwankte der Gebrauch im Lateinischen; *hora* bedeutet Zeit, Jahreszeit, Stunde im alten und im neuen Sinn. Schon findet sich bei Horaz die Frage: *hora quota est?*

Übrigens wurde die griechische *ὥρα* in Rom erst eingeführt, mit der Sache, als 263 v. Chr. auf dem römischen Markte die erste Sonnenuhr aufgestellt wurde; freilich passierte es da den Römern, daß sie eine für Catana (4 Grade südlicher) berechnete Sonnenuhr aufstellten und sich 100 Jahre nach ihr richteten.

Als aus dem lateinischen *hora* das französische *heure* wurde, war mit *hora* wieder eine Veränderung vor sich gegangen. Im Dienste der Kirche. *Horae* waren zunächst die festgesetzten Zeiten für die abzuleistenden Gebete. Der Bauer und der Bürger brauchte damals die Stunde nicht genau einzuhalten; der Mönch nur brauchte einen Stundenmesser, ein *horologium*. Das bedeutete zugleich das Buch, in welchem die Zeiten für die einzelnen *Horen* eingetragen waren (in der slavischen Kirche *Czasoslov*), und das Instrument, mit dessen Hilfe die Mönche zu den *Horen* geweckt wurden. (*Horologium* bei du Cange). Aus *horologium* wurde in Frankreich *horloge*. Im Deutschen wandelte sich *hora* zu *Uhr*, zuerst, wie gesagt, im Sinne des Zeitteils, nachher im Sinne des Zeitmessers. Ich kann es nicht belegen, aber es ist leicht vorzustellen, daß die beiden Bedeutungen gemeinsam an der üblichen Sanduhr haften konnten, die ein Zeitmesser war und doch nur genau eine Stunde lang ging.

Als aber *Uhr* nicht nur den Zeitmesser bedeutete, sondern die Uhren auch in allgemeineren Gebrauch kamen, als gar eine Uhr länger ging wie eine Stunde, da brauchte die Sprache ein neues Wort für den vierundzwanzigsten Teil eines ganzen Tages. Das Lehnwort war für den Zeitmesser verbraucht, eine Lehnübersetzung mußte herhalten. Ich wenigstens nehme an, daß *Stunde* (von *stehen*) eine schöne und kühne Bildung ist, um das astronomische und astrologische Wort *Position* wiederzugeben. Zeit und günstige Zeit spielen schon beim griechischen *ὥρα* durcheinander. Im Französischen sind die Worte *heure* und *heur* (*augurium*) leicht miteinander zu verwechseln. Ich empfehle meine Vermutung der Aufmerksamkeit von Kennern der deutschen und der niederländischen Astrologie.

Schon Lessing notierte sich (Nachlaß, Beiträge zu einem deutschen Glossarium) aus dem Heldenbuch eine Stelle, wo *Stund* im Sinne von *mal* steht. „Wär er drei *stund* minder, er wär' mir noch groß genug". Da *mal* nun einstmals einen Ort, dann ein Ortszeichen, erst später ein Zeitzeichen und dann wieder ein Wort für Zählung von Zeitzeichen und für Zählung überhaupt wurde, so muß ich glauben, daß das von Lessing bemerkte *stund* ziemlich genau die Entwicklung von *mal* durchgemacht hat, bevor es zum Zeichen der Zeiteinheit wurde. Der Parallelismus mit *hora* wäre da, wenn wir deutlich in einen alten Lokalsinn von *ὥρα* (*ὅρος*, *ὁρίζω*) hineinblicken könnten. Adelung gibt übrigens Beispiele für *stund* = *mal* im Einmaleins. Im Plattdeutschen hat sich der alte Sinn vielleicht bis zur Stunde erhalten in *upstunds* = *jetzt*.

Größe wieder durch gehemmte Fallbewegungen gemessen werden. So ist der Maßstab für Sekunden und Minuten die Bewegung des Pendels, oder was ihr in unseren Taschenuhren entspricht.

Bedenkt man nun, daß jede Bewegung die Wirkung unbekannter Ursachen ist, die Zeit aber ein unbekannter Faktor dieser unbekannten Ursachen, so wird man zugeben, daß die Zeit eben auch nur für den Sprachgebrauch des täglichen Lebens nutzbar gemacht, als Sprachbegriff aber objektiv unfaßbar ist.

In subjektiver Beziehung ist, wie eine Baersche Phantasie schon gelehrt hat, die Zeit ganz unkontrollierbar. Die Stunde kann verfliegen oder sich zur Unerträglichkeit dehnen. Für unser subjektives Empfinden ist die Zeit wie das Gefäß eines Taschenspielers, das bald durch einen Tropfen gefüllt werden, bald nach endlosem Eingießen leer bleiben kann.

Nun scheint dafür der Raum das meßbarste aller Dinge geworden zu sein. Der Einwand, daß auch die feinsten Meßinstrumente (ebenso wie bei der Zeit) immer nur annähernde Vergleiche zulassen, mag für eine Schikane gelten, obgleich das à-peu-près für alle Begriffe, also auch für Raum und Zeit gelten wird. Mag man ferner davon absehen, daß die Raumgröße aller Dinge sich durch Wärmeunterschiede unaufhörlich ändert, wie denn auch die Länge und Bewegung des Pendels nach der Temperatur wechselt, das sind wohl Kleinigkeiten, die die Zahlenformeln schließlich doch nur verwickelter machen.

Aber am letzten Ende ist jeder Raumbegriff — selbst die Entfernung meiner Fingerspitzen von meinem Auge — doch nur der Ausdruck für eine Bewegungsgröße. Und wie bei der Zeit die Bewegung des Pendels zum Maß der kleinsten Einheiten gemacht wird, so ist schließlich das Maß für unsere handlichen Raumeinheiten der lebendige Mensch, d. h. die Bewegung seines Armes. Man mache sich doch klar, daß ein von Geburt an gelähmter Mensch, der auch die Augen nicht bewegen könnte, gewiß *unsere* Vorstellung vom Raum nicht besäße. Eine Wanze, die Zeit ihres Lebens eine ebene Wand bewohnt, nimmt keinen dreidimensionalen Raum wahr, sondern nur einen flächenhaften, der höchstens durch die Dicke der Wanze materialisiert wird. Was ohne Bewegung vom Raum übrig bliebe, das wäre die bloße *Richtung*, die nicht meßbar ist.

Selbst die Richtung aber verwirrt sich ins Tolle, wenn wir Folgendes erwägen: Wir halten die Richtung zwischen unseren Augen und einer Kirchturmspitze fest; in der Wirklichkeit stürzt die Erde mit samt dieser Richtung im schnellsten Kreislauf um sich selber, die Sonne reißt gleichzeitig die sich samt unserer Richtung drehende Erde im reißenden Lauf um sich herum; irgend eine Zentralsonne schmettert die Sonne mit samt allen stürzenden Planeten und diese mit samt ihren doppelten unausdrückbaren Flügen, also auch die Erde mit samt unserer Richtung, herum .... und hinter der

Zentralsonne wirkt vielleicht wieder eine Urmuttersonne .... wo? Im Raume?

III.

Bewegung, *Raum*, *Zeit* und *Kraft* (Kausalität) sind im Sprechen oder Denken der Menschen so durcheinander gewirrt, daß es nicht wundern kann, wenn die schärfsten Köpfe seit Jahrtausenden nicht imstande waren, die einzelnen Begriffe auseinander zu wirren. Der Versuch muß je nach dem Stande der phoronomischen Vorstellungen immer wieder neu gemacht werden.

Selbst die wohlbekannten Ortsveränderungen, welche erst den gemeinen Begriff der *Bewegung* in die Sprache gebracht haben, sind nicht von einerlei Art. Bewegungen der Menschen, wie sie schon das Kind im Mutterleibe vollführt, und wie sie der Mensch unserer Zeit im Wagen, auf dem Schiffe, in der Eisenbahn, im Luftschiff immer schneller und komplizierter ausführt, sind immer von Erlebnissen begleitet. Der laufende Mensch nimmt den Raum, in dem er sich bewegt, mit den Augen und zugleich mit dem Tastgefühl wahr. Selbst Gehör, Geruch und Wärmesinn können sich an der Beobachtung beteiligen. Dazu empfindet der sich bewegende Mensch die ablaufende Zeit und ist sich seiner eigenen Kraft oder seines Willens oder eines Motivs seiner Bewegung bewußt. Er bewegt sich im Raume. Seine Sprache macht es ihm unmöglich, die metaphorische Tautologie der Präposition *in* zu fassen. Nur strenges Nachdenken wird ihn befähigen, wenigstens das Metaphorische der Präposition (*in der Zeit*) zu begreifen. „Im Raume" heißt so viel wie „im Raume des Raums". „In der Zeit" bildlich so viel wie „im Raume der Zeit".

Die Bewegung pflanzlicher Organismen hat noch viel Ähnlichkeit mit der der Tiere und Menschen. Auch Zeitgefühl soll ja nach Experimenten mit Bäumen, die in ein anderes Klima versetzt wurden (nordische Birken treiben, nach dem Süden versetzt, so spät wie zu hause), den Pflanzen nicht fremd sein. Und doch ein Unterschied. Die Pflanze verändert sich und bewegt sich *im* Raume, im Koordinatensystem, dessen Nullpunkt etwa die Grenze zwischen Stamm und Wurzel ist, sie bewegt sich relativ zu diesem Koordinatensystem, kennt aber nicht Veränderung des *Ortes*.

Die Gesetze der Bewegung wurden aber nicht — wie sprachlich und heute noch dynamisch die Gesetze der Kraft — von tierischen und menschlichen Bewegungen hergenommen, sondern von den aus eigener oder fremder Kraft bewegten anorganischen Körpern, geworfenen Steinen und kreisenden Planeten. Ballistik und Astronomie, Kriegskunst und Kalender forderten eine Phoronomie. Wie bei der Eigenbewegung konnte der Mensch die Bewegung des geworfenen Steins sehen, die des fallenden tasten. Konnte nach der ungeheuren Geistesarbeit Newtons die Bewegung des Steins der der Planeten gleichsetzen. Aber noch Newton nahm die Begriffe Bewegung, Raum, Zeit, Kraft fast unkritisch, wie die Gemeinsprache sie ihm bot. Bei der

Beobachtung der Steinbewegung wird die Bewegung *im* Raume, *in* der Zeit beinahe gleich metaphorisch. Wie der Mensch bei den Mitmenschen ohne Beweis ein dem eigenen gleiches Seelenleben voraussetzt, so setzt er beim fliegenden Stein einen objektiven Raum voraus, den der Stein nicht selber fühlt. Und eine objektive Zeit, die der Stein wieder nicht selber fühlt. Newtons *absoluter* Raum ist nichts weiter als der vom Menschen mit dem Stein hinausprojizierte, objektive, also gedachte Raum. Ebenso steht es da um die Zeit. Wenn aber die Natur Sprache hätte, so würde der Unterschied herauskommen. Die Natur hat nur relativen und subjektiven Raum. Die Frage ist, ob die Zeit der Natur nicht objektiv, nicht wirklich ist.

Nun kennt die Akustik seit sehr langer Zeit, die Optik seit hundert Jahren, die Elektrizitätslehre seit kurzem noch eine Art Bewegung, die Wellenbewegung, die man bildlich auch in der Akustik eine mikroskopische nennen könnte. Die Bezeichnung ist bildlich von der Wellenbewegung des Wassers hergenommen. Und schon da, trotzdem jedes Kind das Laufen der Welle vom Ursprung im Teiche nach dem Ufer zu deutlich wahrnehmen kann, ist es offenbar, daß die Bewegung anders verläuft als bei der makroskopischen Bewegung von laufenden Menschen und geworfenen Steinen. Die Planetenbewegung führe ich nicht an, weil sie vielleicht als in sich zurückkehrend, in einem Inertialsystem stabiliert, der Wellenbewegung oder der Molekularbewegung makromikroskopisch verwandt ist. Aber die Wellenbewegung des Wassers scheint sich mir z. B. zur Bewegung des fließenden Wassers zu verhalten wie die Bewegung der Pflanze zur Bewegung des Tiers. Was sich bei der Wellenbewegung wirklich bewegt, was Wellen macht, ist teils Erscheinung, teils Kraft. Das einzelne Wasserteilchen jedoch ist festgewurzelt wie die Pflanze am Nullpunkt seines Koordinatensystems, kennt keine Veränderung des *Ortes* und hat überdies im idealen Falle nur Bewegung in einer einzigen Dimension, positiv und negativ natürlich. Auf die Wellenbewegung des Wassers und der Luft kann der Zeitbegriff wie auf die Planetenbewegung angewandt werden.

Die Bewegung der Gasteilchen ist nach der Theorie, die darum die kinetische heißt, wieder mit relativer Ortsveränderung verbunden, geht aber dennoch innerhalb eines Inertialsystems vor sich. Wie freilich auch der geworfene Stein am Ende auf die Erde zurückfällt.

Die Bewegung der Elektrizität soll mit der des Lichtes zusammenfallen. Die Ortsveränderung der Elektrizität am leitenden Draht betrifft wieder nur Erscheinung oder Kraft. Von der wirklichen Bewegung der einzelnen Elektrizitätsteilchen wissen wir nichts, weil wir diese Teilchen nur hypostasieren und entweder die Wellenbewegung oder die theoretisch erschlossene Gasbewegung ihnen nur bildlich zuschreiben.

Womöglich noch weniger wissen wir von der angenommenen Moleku-

larbewegung der festen Körper: von der Bewegung bei chemischen Erscheinungen und von der inneren Wärmebewegung.

Und auf alle diese Arten des Bewegungsbegriffs werden nun im ganzen und großen die Formeln angewandt, die in der Zeit zwischen Galilei und Newton aus dem Fall und Wurf der Körper abstrahiert wurden.

Kopernikus selbst hat, wie nachher Newton, den Bewegungsbegriff direkt nicht untersucht. Erst Kepler suchte die Vorstellungen zu verlassen, die seit Aristoteles gang und gäbe waren. Aristotetes hatte den Begriff der *Relativität* der Bewegung, der Relativität der Örter noch nicht. Was heute jedem Schüler geläufig ist oder sein sollte, das bereitete einst den größten Männern Denkschwierigkeiten: daß zwischen einem sinkenden Pendel und der Erde die Annäherung als gegenseitig aufgefaßt werden kann, oder die Bewegung teilweise der Erde oder dem Pendel in der Vorstellung zugeschrieben, daß aber endlich die Ursache der Bewegung, die sogenannte Anziehungskraft, wirklich im Verhältnis gegenseitig ist.

Der Gegensatz gegen Aristoteles wird bei Galilei noch klarer und schärfer als bei Kepler, allerdings auf die Gefahr einer Beseelung der Natur, einer anthropomorphen Naturanschauung, die bei Galilei nur weniger dichterisch und phantastisch ist als bei Kepler. Sehr schön wendet sich Galilei in den Dialogen gegen den Rationalismus der Aristoteliker, die aus unserer Naturerkenntnis auf das Naturwirken, aus menschlich erdachten Naturgesetzen gewissermaßen auf Motive der Natur schlossen. Galilei erkannte aber, daß die Natur schon in der Mechanik geheimnisvoller ist, als unsere Vernunft ahnen kann (natürlich ohne die Vorstellung, daß die menschliche Sprache, die das bißchen Menschenvernunft erst zur Entwicklung gebracht hat, an die sprachlose Natur nicht heran kann). So weist Galilei der Natur beinahe ein zweckmäßiges Motiv des Wirkens zu, die Simplizität; die Natur hat ihren eigenen Anschauungsraum, und nur, was in *diesem* Raume vor sich geht, ist *wahre* Bewegung; was im Anschauungsraume des Menschen vor sich geht, wenn er nicht mit dem der Natur zusammenfällt, das ist *scheinbare* Bewegung. Die Relativität der Bewegung, die Relativität der Örter, hat Galilei erkannt, wenn auch wieder nicht genau definiert.

Ganz klar hat die Relativität der Ortsbewegung erst Descartes ausgesprochen, wie er mit meisterhafter Abstraktion auch das *Trägheitsgesetz* zuerst formuliert hat.

In fast bewußt einseitiger Größe hat sich der Mathematiker Newton da dem Mathematiker Descartes angeschlossen, wo es sich um Definitionen oberster Begriffe handelte (Bewegung, Trägheit), an Galilei, wo er dessen Phoronomie so ungeheuer weit führen sollte. In der merkwürdigen und ausführlichen Anmerkung, die die einleitenden Erklärungen seiner „Principia" abschließt, sagt Newton zunächst „Zeit, Raum, Ort und Bewegung erkläre ich nicht, weil sie

allen bekannt sind." Mit fast erzwungener Nüchternheit lehnt er so nicht nur die kraß anthropomorphe Phantastik Keplers, sondern auch die leise Naturbeseelung Galileis ab; erst später rettete sich die Mystik Newtons, ohne welche ein solcher Riesengeist wirklich nicht wirkend gedacht werden kann, in den größten Anthropomorphismus, in seinen Gott, als dessen Sensorium der *Raum* gelten sollte. Diesen Gott hat er zu der *Zeit* in kein so organisches Verhältnis gebracht.

Aber schärfer als irgend jemand vor ihm hat Newton, wie seine große Aufgabe es verlangte, Zeit und Raum bei der Bestimmung der Bewegung und der Örter parallel gesetzt (L. Lange, „Der Bewegungsbegriff während der Reformation der Himmelskunde" in Wundts philosophischen Studien III 384). Ich möchte nun zeigen, daß dieser Parallelismus von Zeit und Raum von Newton nicht kritisch genug aufgestellt worden ist. Eine dreidimensionale und eine eindimensionale Größe können ja wohl nicht parallel sein, auch im metaphorischen Sinne nicht. Newton glaubte zu sehr an die Sprache, als er Zeit, Raum, Ort und Bewegung als allen bekannt nicht erklären wollte.

An allen diesen Begriffen unterscheidet er gleichmäßig oder fast gleichmäßig zwei Erscheinungsformen: es gebe neben der absoluten, wahren und mathematischen Zeit, die gleichförmig und beziehungslos dauert, eine relative, scheinbare und gewöhnliche Zeit. Und so gebe es auch einen beziehungslosen absoluten Raum neben dem meßbaren relativen Raum. Wir können, ohne den Sinn Newtons zu fälschen, die absoluten Erscheinungsformen von Zeit und Raum auch die objektiven nennen. Ich behaupte nun, daß der dreidimensionale Raum, augenscheinlich so faßbar in jedem Dinge, niemals absolut werden kann, immer relativ bleiben muß, daß dagegen die unfaßbare, nur bildlich durch Raumgebilde meßbare Zeit wenigstens objektiv sein kann, daß die Relativität der Zeit eine ganz andere ist als die des Raums.

Newtons oft wiederholtes Beispiel, das schon bei Descartes zu finden ist, erklärt die Relativität der Bewegung sehr anschaulich durch Erde, Schiff und Schiffer. „Bewegt sich der Teil der Erde, auf welchem das Schiff sich befindet, gegen Osten mit einer Geschwindigkeit von 10010 Einheiten; das durch Wind und Segel angetriebene Schiff gegen Westen mit einer Geschwindigkeit von 10 Einheiten; geht endlich der Schiffer im Schiffe gegen Osten mit einer Geschwindigkeit von 1 Einheit, so bewegt sich der letztere *wirklich* und *objektiv* im unbewegten (?) Raume gegen Osten mit einer Geschwindigkeit von 10001 Einheiten und *relativ* auf der Erde gegen Westen mit einer Geschwindigkeit von 9 Einheiten." Den Hinweis auf den unbewegten Raum verstehe ich in diesem Zusammenhange nicht; wenn Newton nicht selbst andeuten wollte, daß die „absolute" Bewegung des Schiffers gegen Osten nur dann absolut ist, wenn wir die übrigen Be-

wegungen der Erde nicht in Betracht ziehen. Ich will das Beispiel so abändern, daß die Erde anstelle des Schiffes tritt (sie schwimmt ja im Äther) und unser Sonnensystem anstelle der Erde.

Wenn ich diktierend in meiner dreidimensionalen Stube auf und nieder gehe, so ändert meine Bewegung die Örter meines Körpers relativ zu meiner Stube. Dabei bewegt sich meine Stube mit der Erde ungleich schneller drehend gegen Osten; aber es ist doch offenbar Willkür, die Resultierende aus meiner Bewegung und der Erddrehung eine *absolute* Bewegung zu nennen. (Die Bewegung der Erde um die Sonne lasse ich sogar beiseite, weil diese meine Bewegung im Raume nur kompliziert, sich aber auf das gleiche System bezieht, wie die Drehung. Auch die kleinere Kreiselbewegung der Erdachse will ich aus dem gleichen Grunde nicht in Rechnung setzen.) Nach gegenwärtiger Wissenschaft bewegt sich unser Sonnensystem mit noch viel ungeheurerer Geschwindigkeit in einer bestimmten Richtung des Fixsternhimmels, mitsamt der drehenden, kreisenden und kreiselnden Erde, mitsamt meiner Stube und mitsamt meinem wandelnden Körper. Da ist nun meine Bewegung im Raume des Sonnensystems nur noch relativ. Aber wieder wäre es Willkür, die Resultierende all dieser Bewegungen und den durchmessenen Raum im System der angenommenen Zentralsonne absolut zu nennen oder auch nur objektiv. Denn der Schematismus unseres Denkens hält bei der Zentralsonne nicht inne. Auch das System der Zentralsonne mag wieder in einem Raume weiterer Relativität von einer mächtigern Urzentralsonne angezogen werden. Und so ins Unendliche. Womit wir auf den Krücken der wissenschaftlichen Sprache endlich in den unendlichen Raum hinausgetreten sind, der ja gern mit dem absoluten oder objektiven Raum identisch sein mag.

Unendlich nennen wir in dieser Sprache auch die Zeit, die eindimensionale. Und relativ hat sie Newton genannt. Während ich in meiner Stube auf und nieder gehe, werfe ich ab und zu einen Blick auf das Zifferblatt meiner Pendeluhr und lese vom relativen Raume, dem Verhältnisse zwischen Zeiger und Kreis, das ab, was man die relative Zeit nennen könnte, nach der Einteilung des Tages in 24 Stunden usw. Ich konnte die Zeit auch ablesen nach der scheinbaren Bewegung der Sonne im „absoluten“ Raume (Newton hätte stutzig werden müssen darüber, daß nach ihm die Sonne eine scheinbare Bewegung im absoluten Raume ausführt). Beide Mal hätte ich fehlerhafte Zeitangaben erhalten, nicht mathematisch genaue, von der Ungleichheit des Erdentages zu geschweigen. Nur relativ wie der Raum ist die eindimensionale Zeit nicht. Und wenn man mir einwenden will, daß doch auch die Jahreszählung da nach der Gründung Roms, dort nach Christi Geburt, da nach der Hedschra, dort nach einer Thronbesteigung gezählt werde, daß die Stundenzählung da mit der Mitternacht, dort mit dem Mittag und wieder anderswo mit

Sonnenuntergang beginne, so antworte ich darauf, daß diese Relativität der Zeit etwas ganz anderes sei als die Relativität des Raums. Zunächst ist die Zeit eindimensional und darum die Orientierung in den verschiedenen Relationen eine überaus einfache. Jedes Schulkind kann die Relation zwischen dem gegenwärtigen Moment, der Gründung Roms und Christi Geburt spielend überschauen. Sodann aber (was freilich mit dem eindimensionalen Charakter und der wahrscheinlich eindeutigen Richtung der Zeit zusammenhängen mag) beziehen sich alle diese Zeitmessungen ohne jede Ausnahme auf den Nullpunkt einer einzigen Ordinate, können wenigstens auf ihn bezogen werden, während die Relationen des Raumes von einem Koordinatensystem zum höheren und immer wieder zu einem nächst höheren sich steigern. Daher mag es kommen, daß uns bei dem Versuche, einen Zentralpunkt für den absoluten Raum zu finden, schließlich ein gefährlicher Schwindel ergreift, daß wir aber in die unendliche Zeit vor- und rückwärts ruhig hineinblicken können.

Man werfe mir nicht ein, daß wir auch in den unendlichen Raum mit gleicher ehrfürchtiger Ruhe hineinblicken. Seine Relativität schauen wir ja nicht an. Und wenn in solchen Dingen das Gefühl mitsprechen darf, so möchte ich dazu noch eines sagen. Sitze ich in meiner Stube still, so wird auch der unendliche Raum zu Ruhe gebracht und ist für mich nicht mehr. Die Zeit aber stürzt an mir vorüber, auch wenn ich das Pendel nicht ticken höre; ich fühle die Zeit stürzen, wirksam fließen.

Von seinem überaus konsequenten idealistischen Standpunkte aus hat Berkeley Newtons Lehre vom absoluten Raum usw. bis zur Sophistik scharfsinnig bekämpft. „Zeit, Raum und Bewegung sind, wenn sie im einzelnen oder konkret genommen werden, einem jeden bekannt; sind sie aber durch den Kopf eines Metaphysikers gegangen, so werden sie zu abstrakt und fein, um von Menschen mit gewöhnlicher Fassungskraft verstanden zu werden.“ (Principles 97. Stück.) Der Diener verstehe ganz gut, wenn er sich zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Orte einfinden solle, und bewege sich auch ganz richtig hin. Die Zeit in abstracto mache vielleicht auch einem Philosophen Mühe. Ganz nominalistisch und sprachkritisch wird Berkeley bald darauf (116. Stück), da er den absoluten Raum leugnet. „Freilich sind wir geneigt zu glauben, daß jedes nomen substantivum eine bestimmte Idee vertrete, die von allen andern gesondert werden könne, was unzählige Irrtümer veranlaßt hat.“

Mit einem sehr geistreichen, aber schiefen Bilde lehnt Berkeley die Reziprozität der Bewegung ab. Kein Mensch werde behaupten, daß die Pflastersteine, über die er schreitet, bewegt genannt werden können, weil sie den Abstand von seinen Füßen ändern. „Wie ein Mensch über etwas denken kann, was selbst nicht denkt, so kann ein Körper zu einem andern Körper hin oder von demselben weg sich bewegen, ohne daß doch darum

der letztere selbst in Bewegung ist." (113. Stück.) Berkeley will nicht zugeben, daß man jede Änderung einer räumlichen Beziehung reziprok und bildlich eine Bewegung nennen dürfe; und was das Denken über ein Ding anlangt, das selbst nicht denkt, so möchte ich das Paradoxon wagen, daß oft genug etwas Totes durch die Denkbewegung eines lebendigen Menschen bewegt worden ist. Die Helden der Geschichte werden durch leidenschaftliche Geschichtsschreiber in bewegende Kräfte neuer Taten umgesetzt.

Sehr merkwürdig, daß schon Berkeley (in der Abhandlung „De motu" § 65) nicht nur daran zweifelt, ob die Bewegung gleichförmig sein müsse — wobei er sich mit Newtons Bedenken gegen die Gleichförmigkeit des Zeitablaufs begegnet —, sondern auch daran, ob die Bewegung gradlinig sei. An moveatur uniformiter in directum.

Diese ganze Abhandlung (De motu sive de motus principio et natura et de causa communicationis motuum) ist nominalistisch-idealistisch gegen Newtons Begriffe gerichtet, nicht gegen seine Lehre. (4) Was gravitas vulgo nuncupatur, sei causa caeca et incognita; darum könne gravitas nicht eine qualitas sensibilis genannt werden; auch sie sei eine qualitas occulta. (69) Physice res explicatur non assignando ejus causam vere agentem et incorpoream, sed demonstrando ejus connexionem cum principiis mechanicis. (18) Aliud demonstrationibus mathematicis inservire, aliud rerum naturam exhibere. (3) Sollicitatio et nisus sive conatus rebus solummodo animatis revera competunt. Cum aliis rebus tribuantur, sensu metaphorica accipiantur necesse est. A metaphoris autem abstinendum philosopho. (17) *Vis, gravitas, attractio,* und solche Worte seien nützlich zur Berechnung körperlicher Bewegung, nicht aber zum einfachen Verständnis von der Natur der Bewegung. Direkt gegen ein bekanntes Wort Newtons scheint es zu gehen, wenn Berkeley fortfährt: Attractionem certe quod attinet patet illam ab Newtono adhiberi non tanquam qualitatem veram et physicam, sed solummodo ut hypothesim mathematicam. (67) Ceterum entia mathematica in rerum natura stabilem essentiam non habent: pendent autem a notione definientis: unde eadem res diversimode explicari potest.

Berkeley leugnet also absoluten Raum und absolute Bewegung. (53) Ex spatio igitur absoluto auferamus modo vocabula, et nihil remanebit in sensu, imaginatione aut intellectu: nihil aliud ergo iis designatur, quam pura privatio aut negatio, hoc est merum nihil. (63) Absolute Bewegung sei unbegreiflich (66), man müsse unterscheiden zwischen mathematischen Hypothesen und der Natur der Dinge; zweitens cavere ab abstractionibus. (68) Vis incita . . . vis impressa . . . idem erit quoad rem, differentia existente in nominibus tantum. Aber er kennt schon die Lehre von der Erhaltung der Kraft (19): ex recentioribus multi sunt in ea opinione, ut putent motum neque destrui nec de novo gigni, sed

eandem semper motus quantitatem permanere.

Die Abhandlung fängt mit einer Warnung vor den Worten an: Ad veritatem inveniendam praecipuum est cavisse ne voces male intellectae nobis officiant; quod omnes fere monent philosophi, pauci observant. Und (29): vocem autem proferre et nihil concipere, id demum indignum esset philosopho.

Man wird der Größe Berkeleys niemals gerecht, wenn man die restlose Vereinigung nicht nachfühlen kann, die in seinem Geiste Skepsis und Mystik oder doch radikale Kritik und Theosophie vollzogen haben. Theosophie und Mystik hindern Berkeley, seinen konsequenten Skeptizismus kalt und nüchtern zum Atheismus auszubilden. Er glaubt ganz naiv an den Gottschöpfer, nicht den Schöpfer Himmels und der Erden, aber den Schöpfer des Menschengeistes. Und mit den Dogmen der Theologie hat sein Schöpfer gar nichts gemein. Über diesen Gott etwas auszusagen, wäre die äußerste Torheit und Anmaßung (Pr. 81). Berkeley steht also trotz seiner Skepsis und trotz seiner Empfehlung, nach den Zweckursachen des weisen und guten höchsten Wesens zu forschen (Pr. 107), mit einem Fuße auf dem Boden des modernen englischen Agnostizismus. Ursachen sind Zeichen, ganz so wie später bei Hume. Gott ist das Zeichen der Dinge, die wir wahrnehmen, und die Dinge sind Zeichen Gottes, also Wirkungen gleich Ursachen, in eben der Weise, „wie unsere Perzeptionen der von Menschen hervorgebrachten Bewegungen uns als Zeichen dienen." (Pr. 148) So scheint mir Berkeley eine Brücke zu bilden zwischen der lachenden Ehrfurcht oder Gottesliebe Spinozas und der grimmigen Pietätslosigkeit Humes.

Und Schopenhauer, der den historischen Gang von Cartesius über Malebranche, Spinoza und Berkeley zu Kant und dann wieder den zweiten Weg von Locke über Berkeley, Hume zu Kant so vorzüglich dargestellt hat, hat an dieser Stelle dennoch (Par. I 14) ein Unrecht gegen Berkeley begangen und einen kleinen Schnitzer dazu. Schopenhauer sagt: „Überhaupt legte sein geistlicher, sogar bischöflicher Stand ihm zu schwere Fesseln an und beschränkte ihn auf einen beengenden Gedankenkreis, gegen den er nirgends anstoßen durfte"; nur daß Berkeley, als er seine entscheidenden Werke schrieb, nicht Bischof war und kaum Geistlicher. Es ist nur sinnloser Weise hergebracht, Bischof Berkeley zu sagen. Treffend ist aber, was bei Schopenhauer unmittelbar vorausgeht: „Er hat mit seinen Vorgängern auch dies gemein, daß er Gott für bekannter als die vorliegende Welt und daher eine Zurückführung auf ihn für eine Erklärung hält." Freilich, auch Schopenhauer hält den ihm so bekannten *Willen* für eine Erklärung. Und Berkeleys Gott ist noch unschädlicher als Spinozas *deus sive natura*. Berkeley hätte sagen können *deus sive spirit*, weil auch er in der ganzen Wirklichkeitswelt nichts sieht als *spirits* und so sein monistischer Spiritualismus oder konsequenter Idealismus mit

dem Pantheismus manche Ähnlichkeit hat.

Ich mußte bei dem einzigen konsequenten Idealisten Berkeley länger verweilen, als es auf dem Wege zum gegenwärtigen Kritizismus oder gar in historischen Darstellungen physikalischer Grundlehren üblich ist. F. A. Lange hat schon (II 417) kurz und klar darauf hingewiesen, daß ebenso logisch wie historisch Empirismus, Materialismus und Sensualismus in dieser Reihenfolge nacheinander kommen und erst aus dem Sensualismus Lockes der Idealismus Berkeleys und dann wieder die Skepsis Humes und die Kritik Kants hervorgehen. Diesen Zusammenhang hat schon Hamann erkannt, nicht ohne Anachronismen; in seiner Metakritik (VII, 4) sagt er, daß Hume ohne Berkeley schwerlich der große Philosoph geworden wäre; und noch schärfer in einem Briefe an Herder (VI, 244): „So viel ist gewiß, daß ohne Berkeley kein Hume geworden wäre, wie ohne diesen kein Kant. Es läuft doch alles zuletzt auf *Überlieferung* hinaus, wie alle Abstraktion auf sinnliche Eindrücke." Sehr merkwürdig, diese letzte Vertiefung des Berkeleyschen Hasses gegen Abstraktionen; und wunderlich, daß Kant selbst, dessen „Prolegomena" an dieser Briefstelle von dem lauernden Hamann angekündigt werden, in diesem Werke fast wie ein Empiriker das geistige Tischtuch zwischen seinem Idealismus und dem von Berkeley zerschneidet.

Berkeleys Idealismus, die Lehre also, daß wir ganz gewiß unsere Vorstellungen von der Wirklichkeitswelt in uns finden, außerdem aber von den Dingen durchaus nichts wissen, dieser reine und konsequente Idealismus ist allen Gegnern von Holbach bis Lange mit Recht unwiderleglich erschienen, unwiderleglich wenigstens (Lange I, 423) mit bezug „auf die Leugnung einer von unsern Vorstellungen verschiedenen Körperwelt", ebenso unwiderleglich, wie später der bis zum Wahnsinn konsequente Solipsismus. Auch Lichtenberg stellte sich gern auf diesen Boden; und d'Alembert. Ein Mathematiker also und ein Physiker, die beide weit entfernt waren, Hirngespinste zu spinnen. Und wenn wir uns ohne Wortaberglauben fragen, wer in diesem letzten Streite recht behalten habe, so könnte die Antwort recht überraschend ausfallen.

III.

Locke hatte an den Dingen der Wirklichkeitswelt die primären und die sekundären Eigenschaften unterschieden; die räumlichen Eigenschaften gehörten ganz gewiß zu den primären, und wir können den Raum kaum von Zeit und Bewegung trennen; zu den sekundären Eigenschaften gehören alle Daten unserer Sinnesorgane. Nun hat die neuere physiologische Psychologie der Sinnesorgane, besser: deren Erkenntnistheorie unwiderleglich nachgewiesen, daß Locke Recht hatte, daß Farben, Töne usw. nicht den Dingen anhaften, sondern vielmehr in unsern Organen, durch unsere Organe entstehen. Man drückt das seit Helmholtz gewöhnlich so aus, daß der kritische Idealismus Kants durch die neuere Physiologie bestä-

tigt worden sei. Ob Kant auch darin recht hatte, daß ebenso Raum und Zeit den Dingen fremd und nur Formen der menschlichen Vorstellungsweise sind, darüber herrscht noch Streit. Nun aber hat nicht Philosophie und Metaphysik, wohl aber materialistischer Erfinderscharfsinn dahin geführt, daß wir heute nicht etwa theoretisch, nein, ganz praktisch und benutzbar Bewegungen der Körper in Zeit und Raum herstellen können und herstellen durch dieselben Ätherbewegungen, die nach der Physiologie der Sinnesorgane die sekundären Eigenschaften des Lichts und der Farben an den Körpern herstellen. Mit sogenannten elektrischen Wellen ohne Draht könnte man einen zerstörenden Torpedo nach dem zu zerstörenden Schiffe lenken.

Ich frage also noch einmal, wer hat in dem Streite gesiegt? Die Praktiker, die von dem Bankrott des theoretischen Materialismus noch nichts gehört haben, rufen auf allen Straßenbahnwagen und die Spatzen pfeifen es von allen Telephondächern, daß wir es nur durch die materialistische Empirie so herrlich weit gebracht haben; und die führenden Geister, die Waffenschmiede dieser Praktiker, geben zu gleicher Zeit Kant die Ehre. Die streitenden Parteien wissen selten, daß sie gar nicht auf dem gleichen Boden stehen, daß die Physik mit Recht materialistischer geworden ist, als sie jemals gewesen war, und daß die Psychologie, die als Erkenntnistheorie die einzige Metaphysik ist, ganz idealistisch geworden ist. Habe ich recht mit meiner Grundanschauung, dann trägt die *Sprache* die Schuld daran, daß beide Parteien einander nicht verstehen. Naturkunde jeder Art muß ewig materialistisch sein, so bald sie sich mitteilen will: weil die Sprache ihrem Wesen nach materialistisch ist. Psychologie aber als einzige Metaphysik darf nichts anderes sein als Kritik der Sprache. Darüber, über einen sprachkritischen Sensualismus, wird das arme Denken des Menschen nie hinauskommen, wenn es sich nicht in den Abgrund der Mystik stürzen will, brünstig und gläubig oder inbrünstig resigniert.

Da ist es denn kein Wunder, daß Locke sowohl als Berkeley starke Anläufe zu einer Sprachkritik gemacht haben. Berkeley steht einer ungeheuren Gruppe von Worten oder Begriffen wie ein reiner Nominalist gegenüber. Mit bewunderungswerter Klarheit führt er besonders in der Einleitung seiner „Prinzipien" die Trübung der Forschung und unzählige Irrtümer auf den falschen Gebrauch der Sprache zurück, auf die falsche Meinung, der Geist besitze ein Vermögen, abstract *ideas* zu bilden. Wir nehmen Farben wahr, aber das Abstraktum Farbe existiert nicht. „Es ist mir unmöglich, durch ein angestrengtes Denken . . . die abstrakte Idee zu erfassen." Und mit äußerster Ironie: „Wir dürfen vernünftigerweise schließen, daß, wenn es abstrakte Ideen gibt, sie nur bei Gelehrten sich finden." Lockes Lehre, daß der Mensch sich durch die Fähigkeit der Abstraktion vom Tiere unterscheide, sei falsch. „Wenn hierin ihr Unterscheidungsmerkmal liegen

soll, so fürchte ich, daß sehr viele von denen, die für Menschen gelten, mit den Tieren in eine Klasse zu setzen seien." (11) Es gebe allgemeine Ideen, aber nicht abstrakte Ideen. (Ich möchte dazu wieder einmal bemerken und behaupten, daß des Cartesius berühmte oder berüchtigte Lehre, die Tiere seien im Gegensatze zu den Menschen Maschinen, nur eine vorsichtige Schlauheit war, das Seelenleben im allgemeinen mechanistisch zu erklären, die göttliche Menschenseele jedoch auszunehmen.) Die für Mitteilungen trefflich geeignete Sprache trägt die Schuld an der verkehrten Annahme abstrakter Ideen; „die meisten Teile des Wissens sind erstaunlich verwirrt und verdunkelt worden durch den Mißbrauch der Worte und allgemeinen Redeweisen, worin sie überliefert worden sind." (21) Berkeley verspricht, sich von der Benennungsgewohnheit zu befreien, die Ideen gleichsam bloß und nackt anzuschauen; aber eine völlige Befreiung von der Täuschung durch Worte könne er kaum versprechen; „so schwer ist es, eine Verbindung aufzulösen, die so früh begonnen hat und durch eine so lange Gewöhnung fest geworden ist, wie die Verbindung zwischen Ideen und Worten." (23) „Wir müssen mit den Gelehrten denken und mit dem Volke sprechen." (51)

Fassen wir Berkeley als Sprachkritiker, der die ersten Anregungen Lockes durch mystischen Tiefsinn noch wertvoller gemacht hat, so verstehen wir erst völlig seine Opposition gegen Newton. In zahlreichen Wendungen kehrt der Gedanke immer wieder, daß die neue Art der Naturbetrachtung wohl Regeln herausfinden könne für beobachtete Ähnlichkeiten und Gleichförmigkeiten, höchst erfreuliche Regeln, die zu sehr wahrscheinlichen Vermutungen über räumlich und zeitlich entfernte Erscheinungen führen, daß aber die wirklichen Ursachen dem Naturforscher unbekannt bleiben. (105)

Ich habe vorhin gesagt oder gemeint, daß Berkeley noch strenger als Locke die Unwirklichkeit oder die Idealität oder die Phänomenalität der sekundären Eigenschaften nachgewiesen hat. Die Erkenntnistheorie der Sinnesorgane ist durch Berkeley im wesentlichen auf ihren heutigen Stand gestellt worden; was von Johannes Müller, Helmholtz und andern Wichtiges erforscht worden ist, hat nicht erst Kants, sondern Berkeleys Grundanschauung bestätigt. Halb vergessen ist es, daß Berkeley selbst schon 1709, 100 Jahre vor Schopenhauer, einen wichtigen Beitrag zur Erkenntnistheorie des Sehens veröffentlicht hat. Nun aber ging Berkeley über Locke hinaus und lehrte, namentlich in seiner Kritik Newtons, auch die Unwirklichkeit oder Idealität der primären Eigenschaften, darin recht eigentlich der Vorläufer von Hume und Kant. Konsequenter als beide, weil er den Schlangenbetrug der Sprache durchschaute und als Theosoph, als Mystiker weder ganz in Skepsis verging, noch ein x, ein Ding-an-sich, brauchte. Sein x war Gott, sein Gott war x. Ich zitiere eine wichtige Stelle noch einmal. „Zeit,

Raum und Bewegung sind, wenn sie im einzelnen oder konkret genommen werden, einem jeden bekannt; sind sie aber durch den Kopf eines Metaphysikers gegangen, so werden sie zu abstrakt und fein, um von Menschen mit gewöhnlicher Auffassungskraft verstanden zu werden. Sagt eurem Diener, er solle euch zu einer gewissen Zeit an einem gewissen Orte erwarten, so wird er sich nicht mit einer Überlegung aufhalten, was mit diesen Worten gemeint sei; er findet nicht die mindeste Schwierigkeit darin, sich die einzelne Zeit und den Ort vorzustellen oder die Bewegung, durch welche er sich dorthin zu begeben hat. Wird aber Zeit mit Ausschluß aller jener einzelnen Handlungen und Ideen, die Abwechslung in den Tag bringen, bloß als Fortsetzung der Existenz oder Dauer in abstracto genommen, dann wird es vielleicht auch einem Philosophen Mühe machen, den Sinn zu erfassen.“ (97.) Zeit, Raum und Bewegung können nicht wirklich sein, weil sonst abstrakte Ideen wirklich wären. Daher Berkeleys Zorn gegen die absolute Zeit, den absoluten Raum und die absolute Bewegung Newtons. „Es muß, wenn ich von freiem oder leerem Raume spreche, nicht vorausgesetzt werden, das Wort *Raum* stehe für eine Idee, die von Körper und Bewegung gesondert oder ohne diese denkbar wäre. Freilich sind wir geneigt zu glauben, daß jedes nomen substantivum eine bestimmte Idee vertrete, die von allen anderen gesondert werden könne, was unzählige Irrtümer veranlaßt hat. Wenn ich also annehme, die ganze Welt werde vernichtet außer meinem eigenen Körper, so sage ich, es bleibe noch der bloße Raum; hiermit ist nichts anderes gemeint, als daß ich es als möglich denke, daß die Glieder meines Leibes nach allen Seiten hin ohne den geringsten Widerstand sich bewegen; wäre aber auch noch mein Leib vernichtet, dann könnte keine Bewegung und folglich kein Raum sein.“ (116.)

Freilich: auch das Licht Berkeleys hat seinen Schatten. So überlegen der Denker Berkeley selbst dem Riesengeiste Newtons ist, in dem einen Punkte, wo er dessen neue Gesetze als bloße Regeln erkennt und ihnen die unbekannten Ursachen entgegenstellt, ebenso kindlich wird er, wo er sich auf das Arbeitsfeld Newtons begibt. Daß er die Ausdehnung des Gravitationsbegriffs auf die Fixsterne leugnet, mag für seine Zeit begreiflich sein; das Aufwärtswachsen der Pflanzen jedoch und die Ausdehnung der Luft, auch nach oben, gegen Newton zu benutzen, das wäre eines Aristoteles würdiger gewesen als Berkeleys.

Noch törichter, ja für einen Mann, der sich doch geistreich mit Mathematik beschäftigt hatte, ganz unbegreiflich sind Berkeleys Ausfälle gegen die Infinitesimalrechnung, die eben erst von Newton erfaßt und von Leibniz zu einem brauchbaren Algorithmus gemacht worden war. Berkeley spricht (118ff.) ganz verächtlich von der neuen Methode: alle diese Untersuchungen und hohen

Gedankenflüge seien nur schwierige Spielereien, bringen gar keinen Nutzen, die Vorstellung der unendlichen Teilbarkeit einer endlichen Größe sei sinnlos, unfaßbar. Berkeley hätte auf diesem Wege dazu kommen müssen, sogar die Wirkungen des Mikroskops zu leugnen.

Aber auch in dieser zornigen Opposition gegen das neue gewaltige Hilfswerkzeug des Materialismus, gegen die Infinitesimalrechnung, in der er halbwahr (121) etwas der Sprache Ähnliches erkannte, steckt zutiefst Berkeleys wertvolle Unterscheidung zwischen den wohlbekannten ordnenden Regeln und den unbekannten wirkenden Ursachen. Die Prinzipien der Mathematiker gehen nicht über die Betrachtung der Quantität hinaus, sie steigen nicht auf bis zu einer Betrachtung der transzendentalen Grundsätze; die Mathematiker sind vermutlich ebenso wie andere Menschen an den Irrtümern beteiligt, welche aus der Lehre herfließen, daß es abstrakte allgemeine Ideen gebe. (118)

Ich glaube nicht, daß bei dem Versuche einer Untersuchung über die Realität der Zeit diese Abschweifung zu tadeln sei, welche die Wege des Idealismus und Sensualismus bei den Engländern eine kleine Strecke weit verfolgt hat.

IV.

Wenn wir schon nicht wissen, was etwa in der Wirklichkeitswelt jedesmal unsere Sinneseindrücke verursacht hat, wenn wir schon die Dinge-an-sich der Dinge nicht kennen, so werden wir noch weniger erfahren, was etwa in der Wirklichkeitswelt den Begriffen oder Worten entspricht, welche allen Wahrnehmungen so notwendig zugrunde liegen, wie ein Kanevas der bunten Stickerei. Solche Begriffe sind für den Menschen: Zeit, Raum und Ursache; für alle Organismen ohne Ausnahme wenigstens der *Raum*; für viele Tiere höchst wahrscheinlich Raum und Zeit. Wir können vermuten, daß die *Ursache* aus dem Zeitbegriff hervorgegangen ist und zwar in zweifacher Weise, einerseits ist die Ursache möglicherweise überhaupt nichts anderes als die gewohnte Vorstellung der regelmäßigen Zeitfolge, anderseits hat das Gedächtnis durch Vergleichung vergangener und gegenwärtiger Eindrücke, also durch Überwindung der Zeit, erst Allgemeinbegriffe geschaffen und diese Allgemeinbegriffe sind uns von jeher etwas wie eine Ursache der Individuen gewesen. Alle solche Gedanken sind freilich Luftgebilde, weil wir in allen Erklärungen von Zeitumständen immer wieder das Wort Zeit mitgebrauchen müssen, weil wir die Zeit ohne Zeit nicht definieren können. Der Fehler der Tautologie ist in seiner gröbsten Form unvermeidlich und wird auch in Folgendem unvermeidlich sein.

Denn auch der Versuch, die Zeit als vierte Dimension des Raumes aufzufassen, ist nur so verlockend, weil er uns hilft, die ungeheure Kluft zwischen Raum und Ursache zu überbrücken. Es wäre eine geistige Tat, eine Geschichte des organischen Denkens zu schreiben, welche uns die Zeit als vierte Dimension aus

dem Raume erklärte und die Ursache als die Gesetzmäßigkeit in der Zeit. Es wäre eine blendende Kühnheit, aber ich bin nicht wortabergläubisch und empfinde nur zu gut, daß ich damit nur für die Registratur der schwierigsten Begriffe, nicht aber für ihr Verständnis etwas gewonnen hätte. Denn ich habe den Begriff *Dimension* gegen allen Sprachgebrauch erweitern müssen, um ihn als vierte auf die Zeit anzuwenden. Stelle ich mir nämlich vor, daß die dreidimensionalen Körper sich nun ihrerseits und gemeinsam in der Zeit weiterbewegen, so kann ich meine Einbildungskraft zermartern wie ich will, es bleibt die Richtung der Zeit innerhalb der drei Dimensionen des Raumes. Mache ich mir aber die Vorstellung klarer und erblicke in dieser vierten Dimension eine Folge von Veränderungen, die mit dem Raume nichts zu schaffen haben, so behalte ich den unveränderten alten Zeitbegriff in der Hand. Ich habe einmal besser zu sagen versucht: Zeit sei die vierte Determinante; aber damit nicht viel gewonnen.

Und dennoch muß es eine unbekannte Beziehung zwischen Raum und Zeit geben, weil die Zeit objektiv nicht anders gemessen werden kann als durch den Raum. Wie schon ausführlich gezeigt worden ist. Alle unsere Zeitmessung ist nur irgend ein Ausdruck für die Bewegung der Sonne. Sollte aber, wie Hebbel es in „Herodes und Mariamne“ hübsch dargestellt hat, ein lebendiger Mensch dadurch zur Uhr werden, daß er seine regelmäßigen Pulsschläge zählt, so ist jeder einzelne Pulsschlag wieder nur als Bewegung im Raume fühlbar und erst durch die Zahl kommt unentwirrbar und unbewußt der Zeitbegriff hinzu.

Daran ist Eines nur sehr merkwürdig: wir sind geneigt, alle unsere Sinne als Differenzierungen des Tastsinns aufzufassen; Wärmesinn und Geruch und Geschmack sind Tastsinn für molekulare Veränderungen, Gesicht und Gehör ein projizierter Tastsinn. Es ist auch schon darauf hingewiesen worden, daß der Verstand der Tiere, abgesehen von den übrigen Sinnen, der Ausbildung ihres Tastsinns proportional ist. Die klugen Papageien haben in ihrem Schnabel ein ausgebildetes Tastorgan, die Elefanten und die Affen haben in ihrem Rüssel oder in ihren vier Händen vorzügliche Tastorgane. Nun schien es aber, als ob die Menschen für die Wahrnehmung von Raum, Zeit und Kausalität keine Sinnesorgane hätten, und es war darum begreiflich, daß Kant diese drei hohen Kategorien als Gaben der reinen Vernunft, frei von aller Sinnlichkeit, darstellen konnte. Gegenwärtig versteht man, wie sich die Raumvorstellung aus dem Tastsinn und aus den mit ihm in Verbindung stehenden Bewegungsgefühlen entwickeln konnte. Verzichten wir jetzt auch auf die Phantasie einer Weiterentwicklung der Raumvorstellungen zu Zeitvorstellungen und zum Ursachbegriff, so sehen wir doch die Möglichkeit, die Zeit aus dem Tastsinn hervorgehen zu lassen, weil die Zeit objektiv nur an Raumbewegungen gemessen werden kann.

Schön. Aber daneben haben wir für die Dauer, die immer Zeitdauer ist, ein subjektives Gefühl, welches nichts mit Raumvorstellungen zu tun hat. Und seltsam: wir wissen nichts von der Zeit, wenn wir in ihr tätig sind, wir wissen von der Zeit nur, wenn wir sie nicht benützen, wenn wir gewissermaßen nicht in ihr, sondern außer ihr leben. Wer auf ein erfreuliches oder schreckhaftes Ereignis wartet, dem tritt plötzlich die leibhaftige Zeit zwischen Gegenwart und Zukunft und dehnt sich quälend zu riesenhafter Länge aus. Wer untätig und schlaflos in seinem Bette liegt, und auch innerlich untätig, nicht mit Entwürfen oder Plänen beschäftigt, dem setzt sich die Zeit an den Bettrand und strickt oder singt oder schlägt auch nur mit den ungeheuern Flügeln, und der geängstigte Mensch hört aus dem Rhythmus des Strickens, des Singens oder des Flügelschlagens, wie die Zeit vergeht, während sie ihn bedrängt. Ein Widerspruch in jedem Bilde, in jedem Worte. Das ist nicht so mit dem Raum; den sehen wir auch, wenn wir in ihm sind, und er widerspricht sich nicht. Und wir könnten wirklich die Zeit für eine Abstraktion vom Raume halten, wenn wir nicht das deutliche und unabweisbare Gefühl einer Dauer in unserm Innenleben hätten. Doch dieses Gefühl ist relativ, viel relativer und täuschender, als es die Raumempfindungen sind. Auch die räumlichen Empfindungen verschieben und verkürzen sich in der Perspektive, doch gewöhnlich so, daß wir die Schätzung der Distanzen nicht verlieren; bei der zeitlichen Perspektive hört das Distanzenschätzen auf. Haben wir uns gut unterhalten, so müssen wir nach der Uhr sehen, also die Zeit am Raume messen, um uns zu vergewissern, daß wir nicht eine halbe Stunde, sondern drei Stunden verplaudert haben; in der Rückerinnerung schieben sich große Zeiträume zusammen, und wir brauchen künstliche Hilfen, um die wahre Größe des Zeitraums wieder herzustellen. Gesundheit und Krankheit, Jugend und Alter verlängern und verkürzen die Zeit für unser Bewußtsein. Es ist nicht unmöglich, daß ein munterer Vogel einen Tag ungleich länger fühlt als ein Mensch, daß eine Mücke, wenn sie tatsächlich mehrere Tausend Flügelschläge in der Sekunde macht, die Sekunde ganz anders bewertet als wir.

Die Phantasie Baers (K. E. v. Baer, Reden I, 258f.) von einem Menschen, der nur 29 Tage oder gar nur 40 Minuten lebte, dabei aber tausend- bzw. millionenmal rascheren Pulsschlag, also in seinem ganzen Leben die menschliche Anzahl von Sinneseindrücken (einen auf $^1/_{10}$ Pulsschlag) hätte, diese Phantasie ist noch lange nicht genug gewürdigt worden. Ist eigentlich viel zu wenig bekannt. Baer stellt es als phantastische Hypothese auf, daß ein solcher Monats- bzw. Minutenmensch die Natur für unveränderlich halten, die Veränderungen an einer Pflanze oder einem Tier nicht bemerken würde, daß er ferner unsere 80-Jahre-Menschen-Töne gar nicht vernehmen, dafür aber vielleicht das

Licht hören würde. Ob gewisse kurzlebige Insekten dieser Phantasie nicht entsprechen? Manche Erscheinung wäre dadurch erklärt.

Nun hat Baer seine Phantasie in entgegengesetztem Sinne weiter geführt. Der Mensch lebt 80000 Jahre und empfindet mit tausendfach verlangsamtem Pulsschlag tausendfach langsamer. Er würde dann die Ereignisse eines Jahres in einer Zeit durchempfinden, die seinem Gefühle nach acht unserer Stunden entspräche, würde die Pflanzen wachsen und die Sonne über den Himmel jagen sehen. Noch einmal tausendfach verlangsamt, würde er den Unterschied von Tag und Nacht nicht mehr wahrnehmen, die umlaufende Sonne nur als glänzenden Ring sehen und den Wechsel der Jahreszeiten als Gebilde von der Dauer weniger unserer Sekunden empfinden.

Baer benutzt seine gewaltige Phantasie, um zuerst das Scheinhafte des Individuums und aller irdischen Veränderungen, dagegen das Dauernde und Feste der Naturgesetze anschaulich zu machen und um schließlich mit einem Aufschrei mehr als mit Beweisführung gegen den Materialismus der Naturwissenschaft aufzutreten.

Denkt man sich aber recht tief in seinen Traum hinein, so erfährt man, daß das Tempo des menschlichen Lebens, so wie es wirklich abläuft, eigentlich nur ein Spezialfall unter allen möglichen Fällen ist und daß die Sprache der Minutenmenschen, sowie die Sprache der Äonenmenschen, wenn sie beide unsere Sprache sprächen, doch nicht die gleiche sein könnte, daß die Sprache zuletzt von unserem Pulsschlag, von der Schnelligkeit unserer Sinneseindrücke abhängig ist. Und ich muß nicht erst meine Lehre bemühen, daß selbst die Entwicklung unserer Sinnesorgane eine Zufallsgeschichte ist, um jetzt mit Nachdruck zu wiederholen: alle unsere Erkenntnis der Wirklichkeit ist nur relativ.

Alles das beweist, was wir ohnehin wissen, daß auch die Zeit, welche wir objektiv nur am Raume schätzen können, unmittelbar und subjektiv von sehr *relativer* Dauer ist. Auch darin aber ähnelt die Zeitempfindung der Tastempfindung. Auch Tastempfindungen (wir nehmen als einfachstes Beispiel die Gewichte) sind objektiv nur durch künstliche Maschinen zu vergleichen. Subjektiv, wie die Psychophysik durch hundert nette Experimente nachgewiesen hat, ist das Gewichtsgefühl immer nur ein Verhältnis zwischen dem jeweiligen Zustande eines Organismus und einer Last. Bei ganz kleinen Gewichten, wie bei einem Gran, empfinden wir nicht einmal die Verdoppelung, bei ganz großen Gewichten, wie bei ganzen Schiffsladungen, würde eine Verdoppelung ebenso wenig ausmachen. Ein abgerichteter Floh würde ein Gran von zwei Gran unterscheiden, ein abgerichteter Walfisch eine Tonne von zwei Tonnen. Es ist also die uns wohlbekannte Tätigkeit des Vergleichens, welche auch sonst das Denken aus den Sinnesempfindungen hervorgehen läßt und welche auch die relative Empfindung der Dauer erzeugt. Den letzten Gegenstand der Verglei-

chung erkennen wir bei der Zeitempfindung schließlich nicht schlechter als bei Gewichtswahrnehmungen.

Fürchten wir uns nicht vor abstrakten Worten, so können wir dennoch auf einen Unterschied zwischen Zeitempfindungen und anderen Empfindungen hinweisen. Gesichtsempfindungen, Gehörempfindungen usw. entstehen aus dem Bewußtsein, daß sich im Gesichtsorgan, im Gehörorgan usw. etwas verändert habe; wir sehen, wir hören usw., indem wir den folgenden Zustand mit dem frühern Zustand vergleichen. Achten wir aber nicht mehr auf den Inhalt der Sinneseindrücke, achten wir z. B. nicht mehr darauf, daß soeben ein Lichtschein wahrgenommen wurde und daß jetzt ein Schatten zwischen die Lichtquelle und unsere Augen sich schiebt, richten wir vielmehr unsere Aufmerksamkeit nur darauf, daß soeben etwas war und jetzt etwas anderes ist, so bleibt uns die leere Hülse der Veränderung übrig, das Bewußtsein des Früher und des Später, d. h. das Bewußtsein einer Zeitdauer. Diese leere Hülse der Veränderungen, die Vergleichung der Veränderungen an sich ohne deren Inhalt ist also die Zeit. Es ist aber nicht notwendig, daß der abstrakten Vergleichung der Veränderungen in der Wirklichkeit ebenso ein Ding-an-sich zu grunde liege, wie der Vergleichung derjenigen Veränderungen, von welchen unsere Sinne berichten; die Zeit kann eine eingebildete Größe sein, mit welcher unser Instinkt sich in der Wirklichkeitswelt orientiert, wie die höhere Mathematik mit Hilfe imaginärer Formeln räumliche Gebilde berechnet; solche Formeln brauchen nicht falsch zu sein, weil sie unwirklich sind. Verzichten wir auf unsern Zeitinstinkt, wollen wir die Zeit messen, so müssen wir, wie gesagt, immer den Raum zu Hilfe nehmen. Aber der Raum ist es ja nicht selbst, der uns Maßstab ist, sondern die Bewegung im Raum; und die Bewegung verlangt wieder den Zeitbegriff zu ihrer Bestimmung. Wir nehmen nichts wahr als Veränderungen, auch die Bewegung im Raume nicht anders. Als Menschen anfingen, die Zeit nach Tagen einzuteilen, d. h. nach der Sonnenbewegung, da konnten sie gar nicht wissen, ob ein Tag dem andern an Länge gleich sei; sie schätzten die Länge als gleich nach ihrem subjektiven Zeitbegriff, während sie jetzt die Länge nach ihrer Taschenuhr messen, die doch wieder nach der Sonnenbewegung geordnet ist. Die Schrift ist als sichtbares Zeichen an Stelle der hörbaren Sprache getreten und Büchermenschen schalten die hörbare Sprache aus, wenn sie lesen; unsere Schrift aber wäre nicht verständlich, bezöge sie sich nicht auf unsere hörbaren Zeichen. So stürzt die Sprache unrettbar aus einem Dilemma ins andere, wenn sie die Zeit durch den Raum erklären will.

V.

Nicht nur für die Subtilität Spencers, sondern auch für die Auffassung des schlichtesten Menschen ist unter Umständen die Dauer einer Erscheinung, also die Zeit, das einzige Kriterium der Existenz. Wer ein Phantom zu sehen glaubt, der schließt die Augen

und öffnet sie wieder und glaubt an die Wirklichkeit, wenn das Phantom Dauer hatte. Lockes Einteilung der körperlichen Eigenschaften in primäre und sekundäre ist vielleicht entstanden aus einer ganz naiven Einteilung in Eigenschaften von längerer und von kürzerer Dauer. Die Menschen sind geneigt, Wirklichkeit nur einer Erscheinung zuzusprechen, die eine meßbare Zeitdauer aufweisen kann, Ehrwürdigkeit einer Erscheinung, deren Zeitdauer über das natürliche Maß hinausgeht, Phänomenalität einer Erscheinung, deren Zeit zu klein ist, um meßbar zu sein. Ein Blitz gehört nach dem Sprachgebrauch des Volkes nicht zu den wirklichen Dingen.

Diese Zeit nun, die das Wirklichste an der Wirklichkeit ist, erscheint uns von anderer Seite als imaginierte Größe. Unsere Sprache ist kaum im stande, diesen Widerspruch auch nur zu formulieren. Der Satz „Unser Denken ist in der Zeit, während die Zeit in unserem Denken ist" würde nur einen Teil des Widerspruchs andeuten, denn das Verhältnis zwischen Denken und Wirklichkeit wäre in diesem Satze gar nicht berührt. Daß die Zeit ein menschliches Denkprodukt sei, subjektiv, imaginiert, das ist seit Jahrhunderten immer wieder gesagt worden; daß sie zugleich der allerwirklichste Herrscher sei und das Denken *in* der Zeit, das scheint mir aus einer kleinen psychologischen Tatsache hervorzugehen, die jeder Schusterjunge kennt, die aber noch niemals analysiert worden ist. Wenn eine Reihe von musikalischen Tönen aufeinander folgt, so daß zwischen jedem und dem folgenden ein bestimmtes Intervall ist, so nennt man das eine Melodie. Der Schusterjunge, der eine Melodie pfeift, die er tags vorher spielen gehört hat, hat in seinem Gedächtnis die Zeitfolge aller Töne aufbewahrt, wohlgemerkt, die gerade Reihenfolge und nicht etwa die umgekehrte, wie sie bei anderen Assoziationen von Erinnerungen wohl als gleichwertig eintreten kann. Er hat sich die Melodie *b*, *a*, *c*, *h* gemerkt und nicht die Tonfolge *h*, *c*, *a*, *b*; wie übrigens auch die phantastischen Sprachversuche der Knaben zeigen, daß nur eine verzweifelte Einübung dem einen oder dem andern den Namen Hcab (oder meinetwegen den Namen Chab) so geläufig machen könnte wie den Namen Bach. Die Wichtigkeit der kleinen Tatsache wird klarer werden, wenn wir den Fall vereinfachen und uns anstatt einer Melodie irgend ein Signal von nur zwei Tönen vorstellen. Angenommen, es würde bei einer freiwilligen Ortsfeuerwehr das Signal *c*, *e* den Feuerwehrmann herbeirufen, das Signal *e*, *c* würde ihn entlassen, so wäre bei dem unmusikalischsten Mitglied ein Irrtum ausgeschlossen, so scharf ist der Unterschied zwischen der Aufwärts- und der Abwärtsbewegung des Tones. Nun kann man leicht sagen, die Melodie des Signals, d. h. die Bewegung nach aufwärts, beziehungsweise nach abwärts habe sich dem Gedächtnisse eingeprägt. Ich komme jedoch über die Frage nicht hinweg, wie denn das menschliche Gedächtnis zwischen *c*, *e* und

e, *c* irgend welchen Unterschied wahrnehmen könnte, wenn die Aufeinanderfolge in der Zeit nicht wirklich wäre.

Und weil ich einmal am Zeitbegriffe alles Schwanken des Wortes aufzeigen will, so sei gleich darauf hingewiesen, wie sehr die Erscheinung der Zeit in der Melodie oder im Signal der sonst so verlockenden Idee widerspricht, es könnte die Zeit aus dem Raume, d. h. unser subjektives Zeitgefühl aus dem Raumgefühl hervorgegangen sein. Diese Entwicklungsgeschichte deckt sich mit der psychologischen Wirklichkeit nur so lange, als wir in der Zeit eine *Form* unserer Vorstellung erblicken. Sowie die Zeit, wie im Festhalten einer Melodie, wirksam oder *wirklich* geworden ist, entwindet sie sich dem Raume und ihre Auffassung als vierte Dimension wird noch gewagter. Wir können uns erinnern, die in einer Melodie verborgene Zeitfolge einmal da oder dort vernommen zu haben, aber die Melodie hat mit dem Raume nichts zu schaffen; Spencer fordert die Zweifler auf, einmal die rechte und die linke Seite eines Tons herauszufinden.

Aber die Frage, ob die Zeit in uns ist oder wir in ihr, ob sie imaginiert oder die wirklichste Eigenschaft der Wirklichkeit ist, diese Frage wird nicht entschieden werden können, bevor nicht ein närrisches Volk von philosophischen Kindern sich vorher darüber geeinigt hat: wir wollen erst sprechen lernen und unsere künftige Sprache gleich nach der Antwort auf die Frage einrichten, ob das erste in unserem Bewußtsein die Wirklichkeitswelt da draußen oder unsere Vorstellungswelt da drinnen sei, d. h. ob das Objekt oder das Subjekt das ursprünglich Wirkliche sei. Die Sprache dieses närrischen Volkes wird nie zustande kommen, der Anfang zur Lösung der Frage wird nie gemacht werden. Dasselbe Volk mag sich mit dem Dilemma beschäftigen: wo denn der notwendige Anfang der Wirklichkeitswelt zu suchen sein müsse, da doch die Wirklichkeitswelt und die Zeit keinen Anfang haben können. Ich lasse mich auf solchen Tiefsinn nicht ein. Nur als Beitrag für eine künftige systematischere Sprachkritik sei darauf aufmerksam gemacht, daß der Begriff *Zeit* doch wohl zwei sehr widersprechende Vorstellungen enthalten müsse; es könnte sonst die Negation der Zeit nicht bald die *Zeitlosigkeit*, bald die *Ewigkeit* bedeuten.

Freilich, Zeitlosigkeit und Ewigkeit sind einander darin ähnlich, daß beide weder einen Anfang noch ein Ende haben; und so stehen wir wieder vor der Frage: was meinen wir damit, wenn wir von einem *Anfang* der Zeit reden? Oder von ihrem Ende. Denn das können wir gleich sagen, daß es nur von der Richtung abhange, ob wir einen bestimmten Punkt (der Zeit oder einer Linie) Anfang oder Ende nennen wollen. Bei der Zeit hängt die Wahl des Punktes überdies von unserem Willen ab, weil wir doch mit sog. Freiheit den Anfang (oder das Ende) immer weiter hinausrücken können. Und da zeigt es sich, daß die Darstellung der Zeit durch den Raum nicht mehr möglich ist, sobald wir uns eine un-

endliche Zeit vorstellen; zwar können wir uns auch einen unendlichen Raum vorstellen, aber dieser ist erst recht kein brauchbares Bild für die unendliche Zeit. Die Schwierigkeiten steigern sich, wenn wir uns die Zeit ungefähr als so etwas wie eine Kraft denken möchten, als eine Energieform. Auch bei den Kräften ist es eitel menschliche Denkökonomie, daß wir einen zeitlichen Anfangspunkt annehmen. Nicht nur die angenommenen geistigen und biologischen Energieen, auch die scheinbar so viel besser bekannten physischen Kräfte haben in Wahrheit keinen zeitlichen Anfang. Es ist nur eine Bequemlichkeit menschlicher Rechnung, wenn wir der Schwerkraft beim Falle eines Körpers einen Anfang setzen. Den Elektrotechnikern ist es nicht fremd, daß das Gewinde in einer Dynamomaschine schon eine Spur von Elektrizität in sich hatte, bevor diese Spur durch Arbeit ungeheuer vergrößert wurde. Wir kennen keinen Anfang von irgend etwas Wirklichem.

So müssen wir uns resignieren, können einen der wichtigsten Begriffe der Zeit auf die Zeit selbst nicht anwenden.

Etwas anderes ist es, die Frage der Fragen lösen wollen und etwas anderes die Fragestellung kritisieren und auf das Schielen der einzelnen Worte hinweisen. Wir stehen an dieser Stelle vor einem Dilemma, welches ohne sprachkritische Resignation die herrlichsten Aufschlüsse zu versprechen scheint; wir stehen in Wirklichkeit auf einem dunklen Gange zwischen zwei Toren, und es ist nicht Schuld der Tore, wenn wir uns einbilden, wenigstens eines von ihnen müsse plötzlich vor unserer Frage aufspringen.

Das alte Kreuz der Erkenntnistheorie, die Frage nämlich, ob das Subjekt oder das Objekt wirklich sei, hat sich in dem Spezialfalle des Zeitbegriffs zu der Frage verdichtet: ob die Zeit imaginiert sei oder die wirklichste Eigenschaft des Wirklichen. Wir haben hundert Gründe, die Zeit mit unserer Subjektivität oder mit unserem Denken verknüpft zu sehen; kein Begriff, keine Vorstellung kann entstehen, ohne daß das Gedächtnis eine frühere oder spätere Empfindung vergleicht, also den Zeitbegriff bemüht. Wir haben aber auch zum mindesten einen Grund, den Zeitbegriff mit dem Objekt zu verknüpfen; die Melodie prägt sich dem Gedächtnisse unerbittlich in der ihr eigenen Reihenfolge ein und das Gedächtnis ist so wenig Herr über die Zeit, daß es unmöglich *e*, *c* sich als das vorstellen kann, was vorhin *c*, *e* gewesen ist. Zu meinem Kummer und zum Schaden für die Darstellung dieser Sätze liegt die Schwierigkeit also nicht so sauber da, daß für die streng objektive Weltbetrachtung die Zeit imaginiert wäre, daß für die streng subjektive oder psychologische Weltbetrachtung die Zeit zu einer wichtigen, vielleicht der wichtigsten Eigenschaft des Wirklichen würde. Die Sachlage ist vielmehr so, daß die Frage der Fragen sich bei Betrachtung des Zeitbegriffs neu gestaltet und sehr brutal zu rufen scheint: Das ist mir völlig gleichgültig, ob

du im allgemeinen und überhaupt subjektiv oder objektiv veranlagt bist, ob du die runde Welt aus deinem Denken hervorgehen läßt oder dein rundes Denken aus der eckigen Welt. Siehst du denn nicht, welch ein Wortquatsch das ist? Da denkst du über den Begriff Zeit nach und wüßtest nicht einmal zu sagen, ob er zu der Welt da draußen oder der Welt da drinnen gehört. So laß die Frage liegen, ob du im allgemeinen und überhaupt den Kopf gegen die Wand oder die Wand gegen den Kopf zu rennen vorziehst. Versuche den wohlbekannten Begriff der Zeit zu fassen. Hast du ihn gefaßt, handgreiflich gefaßt, dann erst lege dir die kniffliche Frage vor, ob handgreifliches Fassen endlich doch ein Beweis für Wirklichkeit sei, ob der ehrliche Tastsinn wenigstens nicht lüge. Hast du aber die Zeit nicht handgreiflich fassen können oder gar nicht einmal begrifflich, dann wisse, daß dies für die Unwirklichkeit der Zeit nichts beweise.

Und aufgeschreckt durch diese Ansprache will ich versuchen, die Beziehungen zwischen der Zeit und der Wirklichkeit wenigstens wortkritisch zu untersuchen, da eine Untersuchung der Beziehungen selbst immer unter der Gefahr des unfreiwilligen Spielens steht. Ein sonst vergessener Dichter, J. L. Stoll (Worte von ihm liegen auch einem schönen Liede Beethovens zugrunde) hat die Verse geschrieben, zu denen Weber die Melodie gesetzt hat: „Es sitzt die Zeit im weißen Kleid und webt und singt und webt; sie sitzt über ein offenes Grab, es rollen ihr lächelnd die Tränen herab." Es ist beinahe Stimmungssache, ob man diese Zeit mit ihrem weißen Kleid albern oder schön findet; es ist beinahe Stimmungssache, ob jemand einmal in dichterischer Begeisterung die Beziehungen von Zeit und Wirklichkeit zu schauen glaubt.

Aber die Worte, in denen sich dieses Schauen ausdrückt, die können wir doch einigermaßen fassen? Ob die Zeit wirklich das erste Wirkliche sei, oder ob sie überhaupt nicht wirklich sei, das werden wir nie erfahren. Aber die Worte „die Zeit ist das erste Wirkliche" verstehen wir doch so gut, daß wir am Ende das aus den Worten gebildete Urteil auf seine Richtigkeit hin prüfen können.

In dem Satze „die Zeit ist das erste Wirkliche" muß es zunächst auffallen, daß das Adjektiv *erste* selbst wieder ein Zeitbegriff ist und metaphorisch dann einen superlativen Wertbegriff bedeutet. Ich will mir die Sache nicht leicht machen und will auf dem Wortlaut nicht bestehen, so sehr es reizen müßte, die Verwandtschaft zwischen Zeit- und Wertbegriff zu verfolgen. Nehmen wir also an, es solle heißen, die Zeit sei ein wichtiges Wirkliches, wo dann sowohl der superlativische Ausdruck als die Entlehnung des Wertbegriffs vom Zeitbegriff fortfiele. Doch umsonst. Ich habe ehrlich für *erste* die mir am banalsten erscheinende Bezeichnung gewählt, und *wichtig* ist doch wieder ein Werturteil, das metaphorisch vom allerletzten Zeugen der Wirklichkeit hergenommen ist, vom Tastsinn. *Wichtig* ist, noch in der

Sprache des 18. Jahrhunderts, was Gewicht hat. Wollen wir aber einem Begriffe einen besonderen Wert schenken, so wäre es doch gut, wenn wir den Wertbegriff ohne Metapher ausdrücken könnten. Denn wir wollen dadurch, daß wir z. B. den Zeitbegriff wertvoll nennen, ihn wenigstens im Punkte seiner Schätzung über die Unklarheit erheben, die ihm wesentlich ist; bleibt aber die Schätzung undefinierbar, so wächst die Unklarheit. Nun hat aber schon Noiré (Ursprung der Vernunft, S. 177 f.) darauf hingewiesen, daß es innerhalb der Menschenwelt noch eine andere Anschauungsform gibt, welche gleichfalls, wie die in Zeit und Raum bestimmte objektive Kausalität, alle Dinge durch reine Zahlenverhältnisse auszudrücken ermöglicht; das sei der Begriff des *Werts*. Und der erste, der die Analogie zwischen dem Wertbegriff und den letzten Wirklichkeitsbeziehungen erkannte, war Herakleitos. Er sagte: „Alles wird gegen Feuer umgetauscht und Feuer gegen alles, wie Gold gegen die Dinge und die Dinge gegen Gold." Ich glaube nicht zu weit zu gehen, wenn ich diesen dunklen Ausspruch etwa folgendermaßen in die Sprache unserer gegenwärtigen Wissenschaft übersetze: jede Kraft und die Äußerung jeder Kraft läßt sich in *Wärme* verwandeln, und Wärme in jede andere Kraftäußerung; wir können das Wärmeäquivalent jeder Erscheinung mit dem Marktwerte vergleichen, den die Dinge nach dem Verhältnisse von Angebot und Nachfrage zu besitzen scheinen, dürfen dabei jedoch nicht vergessen, daß dieser Marktwert, dieses Wärmeäquivalent doch den Erscheinungen selbst nicht wesentlich ist. Der Nationalökonomie war diese Vorstellung, daß der Marktwert ein Ausdruck zufälliger Verhältnisse sei, bald geläufig. Wenn ein geistig strebsamer Landwirt den Erlös von einer Fuhre Kuhdung dazu verwendet, sich ein Exemplar dieses Wörterbuchs anzuschaffen, so ist eine Gleichung hergestellt worden zwischen der mehr vegetativen Produktion einer Kuh und derjenigen Produktion meines Kopfes, die ich höher bewerte, weil mein Interesse befangen ist. Scherz beiseite: der Wertbegriff hat wirklich mit dem Zeitbegriff die furchtbare Ähnlichkeit, daß da und dort der letzte Maßstab fehlt. Und denke ich gar daran, daß unsere Sinne Zufallssinne sind, daß der Zeitbegriff, so wie er sich allmählich an diesen Zufallsinnen herausgebildet hat, nicht wäre oder anders wäre, wenn wir anstatt eines fein entwickelten Gehörsinns beispielsweise einen ebenso fein entwickelten Wärmesinn hätten, wenn ich weiter denke, daß der Wertbegriff auf einem andern Wege der Ableitung wieder von unserem Menschenleibe mit seinen Zufallssinnen hergekommen ist, so werde ich mich bescheiden, das Werturteil in dem obigen Satze zu tilgen und mich auf die Behauptung beschränken, die Zeit sei etwas Wirkliches.

Da muß ich beiseite lassen, daß unsere Anschauungen von Logik uns lehren, von keinem Subjekte etwas auszusagen, was nicht im Subjekte mitverstanden ist, z. B. unter keinen Umständen und nach keiner Deduk-

tion von der Zeit zu behaupten, daß sie wirklich sei, wenn ich die Wirklichkeit nicht offenbar beim Zeitbegriffe mitdenke. Ich lasse dies beiseite, weil alle Wege von selbst zu meinen Beiträgen für eine Kritik der Sprache führen müssen, wenn die ganze Arbeit nicht systematisch, also unwahr werden soll. Ich will hier nur darauf hinweisen, daß ich bei dem Mangel an einer Zeitdefinition von der Zeit nichts aussagen darf, was sie von ihren Nachbarbegriffen trennt. Diese Nachbarbegriffe sind, ob durch Entwicklungsgeschichte oder bloß durch logische Quertreibereien verbunden, der *Raum* und die *Kausalität.* Raum, Zeit und Kausalität sind die notwendigen *Bedingungen* jedes Weltbildes, sei es falsch oder wahr, und keines von den dreien ist zu entbehren, wenn das Weltbild des Menschen stehen bleiben soll; so fällt ein Dreifuß, wenn man ihm einen der drei Füße nimmt. Ist die Zeit wirklich, so müssen Raum und Kausalität ebenfalls wirklich sein; die drei Füße haben aber zwar eine gleiche Länge, sie sind unermeßlich, sind aber sonst so unähnlich, daß für die Wirklichkeit des einen spricht, was für die Unwirklichkeit des andern. Zu trennen sind sie nicht; schon der kluge alte W. T. Krug macht zu dem Worte Newtons, der Raum müsse das Sensorium der Gottheit sein, die spöttische Bemerkung, ob dann die Zeit vielleicht ein zweites Sensorium Gottes sei. Wir bemerken also bei der Betrachtung des Subjekts die dreifache Schwierigkeit: daß wir instinktiv nur solche Prädikate aussagen möchten, die in der Definition des Subjekts mitverstanden sind, daß wir aber eine solche Definition der Zeit nicht haben; daß wir uns eine Hilfsdefinition und damit die Möglichkeit einer Prädikatbildung aus den Nachbarbegriffen der Zeit holen wollen und uns dabei mangels einer Definition und einer Geschichte der Vernunft auf Begriffe einlassen müssen, von denen wir nicht genau wissen, warum sie Nachbarbegriffe der Zeit genannt werden; daß wir endlich im Begriffe sind, von der Zeit etwas auszusagen, was auch auf ihre Nachbarbegriffe passen müßte, was aber auf diese offenbar nicht paßt.

Zuletzt aber: Was wird hier ausgesagt? Die *Wirklichkeit?* Wer will es wagen, auf dieser Höhe der Abstraktion noch von Wirklichkeit zu sprechen? Wirklichkeit ist doch ein ganz naiver Menschenbegriff, der bedeutet, daß dieses Blatt Papier da ein Objekt sei und nicht eine Phantasie meines Subjekts. Kommt es aber zum äußersten, wird die Frage der Fragen untersucht, ob die ganze weite Welt da draußen objektiv oder subjektiv sei, so heißt es doch mit der Sprache Schindluder treiben, wenn man mit Subjekt und Objekt Fangball spielt und zu untersuchen vorgibt, ob das Objekt subjektiv, oder das Subjekt objektiv sei. Hundert Philosophen haben sich an diesem Fangballspiele beteiligt und kein Student der Philosophie, der nicht noch heute glaubte, sein Subjekt hinüberwerfen zu können, um es als Objekt wieder in Empfang zu nehmen. Ich wage es kaum, gegenüber den hun-

dert Philosophen und den abertausend Studenten auszusprechen, als was sich mir der Begriff der *Wirklichkeit* mit dem Federballspiele von Subjekt und Objekt enthüllt hat: als ein Übergangsbegriff, in welchem der arme Mensch mit dem scheinbaren Reichtum seiner Sprache den Standpunkt der Tierheit doch nicht überwunden hat. Daß die Welt da draußen wirklich sei, ist für den einfachen Menschen so absolut gewiß, weil diese Wirklichkeit der älteste, der gewohnteste, der eingeübteste Begriff der Menschheit ist, und die Wirklichkeit ist darum der eingeübteste und sicherste Begriff der Menschheit, weil er aus der Tierzeit herübergenommen ist, mitsamt dem Fangballspiel von Subjekt und Objekt. Denn was ist dieser Gegensatz von Subjekt und Objekt anderes, als das beschränkte Verständnis für die Wirksamkeit oder die Kausalität zwischen einem Individuum und der Außenwelt. Der Hund — soviel können wir wohl behaupten — empfindet sich selbst und empfindet die Außenwelt; er ist sich bewußt, daß er den Hasen erjagt hat und jetzt frißt; er ist sich bewußt, daß der Sturmwind ihn peitscht, daß der Herr ihn schlägt. Die Wirklichkeit fällt für den Hund also mit seinem Objekt zusammen. Dem Hunde fehlt der menschliche Begriff der Wirklichkeit, der von der Kausalität der Dinge untereinander ausgeht. Der Hund ist nicht naturwissenschaftlich gebildet und bemerkt darum nicht, daß auch die Peitsche in der Hand des Herrn vom Sturmwinde gebogen wird. Dem Hunde ist der Sturmwind der Gott, der ihm im Gesicht wehe tut; der Herr ist der Gott, der ihm am Rücken wehe tut. Beide Götter haben Beziehungen zum Hunde, sie haben keine Beziehungen untereinander. Diese Beziehungen der Dinge untereinander bilden die Wirklichkeit des Menschen, mit welcher er sich über das Tier erhoben hat; wäre der Mensch schon ganz Mensch, so müßte er sich selbst objektivieren, d. h. sich völlig zu den Beziehungen der Dinge untereinander rechnen. Es ist ein Atavismus des Menschen, ein Rückfall in die Weltanschauung des Tiers, wenn er die Welt als ein Wirkliches sich selbst entgegengesetzt sieht.

Unser Dilemma nimmt nach diesen melancholischen Gedanken eine seltsame Gestalt an. Für den atavistischen Sprachgebrauch, der noch mit der Weltanschauung des Tiers zusammenhängt und der das Objekt als allein wirklich dem Subjekt gegenüberstellt, mag die Zeit mehr etwas Unwirkliches bedeuten, weil sie ganz im Subjekte lebt und bestenfalls als eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt auftritt. Für einen stolzeren menschlichern Sprachgebrauch, der die Wirklichkeit in dem Wirken der Objekte aufeinander sieht und auch jedes Subjekt in der Kette dieser Wirkungen allein begreift, wird die Zeit zu etwas *Wirklichem*. Hier handelt es sich also um eine Geschichte des Sprachgebrauchs, die aufs engste mit der Urgeschichte der Vernunft verquickt ist. Der oberste und abstrakteste aller Begriffe, der des *Seins*, erweist sich einerseits als der leerste und hohlste Begriff, anderseits als

der handgreiflichste, insofern er mit dem der Wirklichkeit zusammenfällt; als der handgreiflichste Begriff, als das dem Subjekt entgegenstehende Objekt, ist das Sein sicherlich schon im Besitze des tierischen Denkens; zum obersten und hohlsten Begriffe, zur ersten der Kategorien, hat ihn das ewige Streben des Menschen gemacht, die Logik des Tieres zu überwinden. Aus einem solchen Begriffe kann nichts erschlossen werden; der Satz „die Zeit ist etwas Wirkliches" ist uns nur ein Beitrag zur Geschichte des Denkens, er ist ein historischer Satz, wie „die Sonne bewegt sich in einer Kreislinie um die Erde." Ich erinnere aber daran, daß die Scholastiker ihr *subjektum* für unser *Objekt* gebrauchten und umgekehrt; und daß ich geraten habe, einen Rücktausch der Begriffe vorzunehmen, zu dem Sprachgebrauch der Scholastik zurückzukehren. (Vgl. Art. *objektiv* II, 181.)

Eine viel wohlfeilere Betrachtung hätte uns rasch zu dem gleichen Ergebnisse führen können. *Zeit* und *Wirklichkeit* gehören zu jenen allgemeinsten Begriffen, welche seit Aristoteles in einer Kategorientafel angeordnet werden. Es scheint mir dem Wesen der Kategorien zu widersprechen, daß eine von der andern ausgesagt wird. Man kann von einer bestimmten Substanz, von einer bestimmten Größe, von einer bestimmten Eigenschaft räumliche oder zeitliche Verhältnisse aussagen, nicht aber von dem Sein selbst, von der Größe selbst, von der Eigenschaft selbst. Die Behauptung, die Zeit sei wirklich, sagt jedoch eine Kategorie von der andern aus. Kant war feiner als Aristoteles, als er den Zeitbegriff nicht unter seine Kategorien aufnahm, und er war ganz Kant, als er ihn durch ein Hinterpförtchen wieder einführte. Dem menschlichen Sprachgebrauche entspricht die alte Kategorientafel besser, sehr natürlich, weil sie doch nur eine äußerste Verdünnung des Sprachgebrauches, eine abstrakte Grammatik in zehn oder zwölf Worten ist. Und da trifft es sich recht gut, daß bei Aristoteles die Kategorie der Zeit eine Frage ist (*ποτε*, quando) und eine Frage wird sie bleiben.

Auch dann bleiben, wenn wir jetzt Ernst machen mit der Vorstellung, daß alle Begriffe der substantivischen Welt — also auch Zeit, Raum und Kausalität — atavistische Begriffe sind, die die Menschen mit den Tieren gemein haben; daß wir jetzt die Zeit, insofern wir sie wirklich oder wirksam nennen, nicht mehr den wirkenden Ursachen, sondern den zur Wirklichkeitswelt gehörigen *Bedingungen* zurechnen. Die Zeit ist neben dem Raume eine *Bedingung* der adjektivischen Welt des Seins; aber die Zeit ist auch und wesentlich eine Bedingung der verbalen Welt des Werdens. Da drängt sich aber eine noch schwierigere Frage auf. Der Begriff der *Bedingung* ist allgemeiner als der der *Ursache;* Ursachen sind diejenigen Bedingungen, in die wir nach einer besondern Richtung der Aufmerksamkeit die *Kräfte* von bestimmten Wirkungen hineinverlegen. Ursachen sind Kräfte. Wir müssen also nun, wenn die Zeit eine Bedingung der

Wirklichkeitswelt ist, einen Oberbegriff suchen, der auf die *Kraft* und auf die *Zeit* paßt. Einen solchen Oberbegriff bietet uns die wissenschaftliche Sprache nicht, vielleicht aber eine theoretisch erschlossene Erscheinung, die gleicherweise hypothetisch an einer Kraft (Wärme) und an der Zeit vorgestellt werden kann: die Entropie.

VI.

Trendelenburgs Versuch, Kants Lehre von der Subjektivität, Apriorität der Anschauungsformen Raum und Zeit zu verbessern, ist dankenswert. Nur, daß Trendelenburg mehr als er selbst ahnte, unter Hegels Einfluß stand, den er übrigens so tapfer bekämpfte; sein Grundgedanke, Bewegung sei zugleich das Prinzip der Wirklichkeit und des Denkens, kommt von Hegel und mußte mit Hegel gehen. Aber viel Anregendes enthalten seine Ausführungen doch.

Trendelenburg hat schon bemerkt, daß in den Fallgesetzen Maße von Raum und Zeit sich zu Maßen der Bewegung vereinigen. Seitdem nun die neuere Physik Bewegung auch und erst recht der Schwere, den chemischen, thermischen und im weitesten Sinne elektrischen Erscheinungen zugrunde legt, wäre es Pflicht der Physik, die Realität von Zeit und Raum anzunehmen, wobei vorläufig Kant nicht in Frage käme. Denn die Bewegung als Ursache all dieser Erscheinungen braucht nur ein *relatives* Ding-an-sich zu sein, mag einen Regreß zu einem Ding-an-sich zweiter Potenz gestatten, so daß Raum und Zeit an der Bewegung immer noch als einer bloßen Erscheinung haften. Auf diesem vorsichtig gewählten Standpunkte jedoch wäre es endlich erwünscht, das Verhältnis der Zeit zum Raume und dann wieder das Verhältnis der Zeit zu den thermischen, elektrischen usw. Bewegungen genauer zu verstehen. Was man so verstehen nennt. Über bildliches Verstehen werden wir nicht hinausgelangen.

Das Bild von der Zeit, das mir nützlich scheint, ist: die Zeit *strömt*. Seit Carnot und Clausius ist die Vorstellung fruchtbar geworden, Wärme, Elektrizität seien in Arbeit umwandelbar, wenn sie und weil sie wie ein Wasserstrom vom höhern Niveau zu dem tieferen hinabfließen. Sonst keine Arbeit. Mir will es scheinen, daß dieses anschauliche Bild für die Zeit noch besser zutrifft, als für Wärme oder Elektrizität. Ich sehe das Bild noch deutlicher: aus einem ungeheuern Vorrat, den wir nicht sehen, den wir vorlaut und ungeduldig etwa die *Zukunft* nennen dürfen, kommt die Zeit heran wie der Wasserfall, dessen Oberlauf wir nicht kennen; unterhalb stürzt er in das Meer des Vergessens oder der Vergangenheit, wirkungslos, ohnmächtig, flach; wo er aber stürzt, wo der Mensch neben ihm lebt oder Fabriken baut, da leistet der Fall, der Strom Arbeit, da ist die Zeit Bedingung, Mitursache jeglicher Wirkung. Wirklich, der Strom der Zeit stürzt aus der Zukunft in die Vergangenheit, nicht umgekehrt. Man halte dem Bilde auch nicht entgegen, daß der Wasserfall oder der Strom streng begrenzt in seinem

Bette fließen muß, daß die Zeit dagegen überall ist (wie der Raum immer ist), daß die Zeit, Strom und Sintflut zugleich, überall mit gleicher Schnelle und gleicher Stärke alle großen und kleinen Maschen des Raums durchfließt, daß die Zeit auch da ihren Zeitstrom, ihr Zeitgefälle hat, wo kein Mensch nebenan lebt oder Mühlen baut. Ich könnte antworten: Gibt es nicht in einsamer Wildnis Wasserfälle, die ungenützt und ungesehen stürzen? Gibt es nicht wochenlang über ausgedehnten Ländern und Meeren unendliche Regengüsse, die Wasserfällen gleichen, aber auch der Zeit? Doch ich habe eine bessere Vergleichung. Auch was wir Wärme nennen, ist ein Strom, der von der Sonne aus nicht in einem gewiesenen Bette fließt, sondern unendlich und allseitig wie der Raum durch alle Räume dringt, unendlich und eindeutig wie die Zeit, arbeitslustig hinabsinkt, aber trotzdem von seiner unendlichen Fülle nur den einen Tropfen Arbeit verrichten lassen kann, der von einem benachbarten Planeten, Menschen, Blatt, Wurm oder Dampfbläschen gehascht wird. Der Strom der Zeit umgibt uns, reißt uns mit, zerschellt uns, hebt uns, versenkt uns, läßt uns Mühlen treiben, uns paar Menschen an dem Punkte, wo der Strom uns berührt, an Quadrillionen andern Punkten stürzt der Strom der Zeit wirkungslos und flach ins Meer, wie der Wasserfall in der einsamen Wildnis, bevor der Mensch mit seinen Dampfschiffen kam, ungesehen und überhaupt ungenützt.

Unendlicher Vorrat von Zeit ist da: oberhalb des Falls oder Gefälles, von irgendwoher. Wie der Vorrat des Wasserfalls von himmlischem Regen. Unendlichen Vorrat sprechen wir auch dem Raume zu. Aber der Raum strömt nicht, stürzt nicht; der Raum ist wie ein See, eben wie der Ozean, der nicht verbraucht werden kann, der keine Arbeit leistet. Ob das Bild vom Strome der Zeit nur ein Bild ist oder mehr, ob es ein schlechtes oder ein gutes Bild also ist: eine Vergleichung von Zeit und Raum wird einige Linien des Bildes deutlicher machen.

Wir haben eben ganz nebenher den Gedanken zu ertappen gesucht, daß die Unendlichkeit der Zeit eine andere sei, als die Unendlichkeit des Raums. Diesen Unterschied in prägnanten Worten auszudrücken, ist unmöglich, mir unmöglich. Alles Wirkliche hat teil an Raum und Zeit. Der Raum gibt dem Wirklichen seine Gestalt, ist seine Form. Was ist nun der Gegensatz zu diesem Formbegriff? Überall sonst ist Inhalt der Gegensatz von Form. Ich wage aber nicht oder noch nicht zu sagen, *Zeit* sei der *Inhalt des Wirklichen.* Denn der *Inhalts*begriff müßte gewandelt werden, damit Zeit Inhalt werden könnte.

Sodann ist das Verhältnis des Menschen zur Unendlichkeit des Raums ein ganz anderes als zur Unendlichkeit der Zeit. Der Mensch, der stille hält, kann den unendlichen Raum nur denken, ihn aber nie erreichen, ohne Gehirnarbeit aber auch nicht den kleinsten Bruchteil des Raums,

der über ein Klaftermaß hinausgeht. Die unendliche Zeit aber rückt ruhelos an den Menschen heran, der stille hält, und er brauchte nur ewig zu leben, um die unendliche Zeit zu Ende zu erleben. Anders ausgedrückt: Was immer der Mensch sieht, das ist räumlich geformt, das sieht er gestaltet; was aber immer auf den Menschen wirkt aus der Wirklichkeitswelt, also auch was auf sein Sehorgan wirkt, das hat schon Zeit in sich, als Inhalt, als Faktor. Für den Raum haben wir ein Organ oder vielmehr ein Nebenamt eines Organs: des Gesichts; ein Organ für die Zeit haben wir durchaus nicht, nicht einmal im Nebenamt.

Damit hängt es aufs engste zusammen, daß wir die räumlichen Verhältnisse des Wirklichen seit jeher zu seinen *Eigenschaften* rechnen, daß die Sprache sich aber dagegen sträubt, auch die zeitlichen Verhältnisse eines Dings oder eines dinglichen Erlebnisses Eigenschaften zu nennen. *Gestrig*, *jetzig*, *morgig* (morgend) klingen mir wie häßliche, unorganische Neubildungen nicht nur neben den Sinnesqualitäten *blau*, *hart*, *laut*, *schwer*, sondern auch neben den abstrakten Qualitäten *gut*, *schlecht*; und *lang*, *kurz* usw. sind nur darum unauffällige Eigenschaftsworte, weil sie (notwendig, wie wir gleich sehen werden) Raumvorstellungen bildlich auf die Zeit übertragen. Raum ist eine Eigenschaft des Wirklichen, Zeit ist eine *Bedingung* der Wirklichkeit. (Dieser Satz ist nicht ganz umkehrbar. Man könnte auch den Raum eine Bedingung der Wirklichkeit nennen, niemals aber die Zeit eine Eigenschaft des Wirklichen.) Man denke an den starrenden Fels, über den der Wasserfall hinunterstürzt. Sein ungeheures Massiv als Würfel, Kegel, Pyramide oder wem er sonst ähnelt, weiter seine Zacken und Schroffen und Rinnen und endlich seine feinsten Linien bis zu mikroskopischen Feinheiten hinunter gehören zu seinen Eigenschaften; starr, unveränderlich in den großen Zügen, aber veränderlich im kleinen. Sonne, Wasser, Wärme, Kälte verändern die Wirklichkeit des Felsens, aber nie ohne Mitwirkung der *Zeit*, die eine Bedingung, eine Mitursache der Änderung ist, nicht ihre Eigenschaft.

Nun aber das Wichtigste, das daraus zu erklären ist, daß wir ein *Organ* für den Raum haben, nicht aber für die Zeit. Das Maß des Raums ist für den messenden Menschen die Raumeinheit; das Maß der Zeit ist hilflos oder unbeholfen wieder eine Raumeinheit. Die Zeit kann nur bildlich gemessen werden. Man mache sich die Sachlage einmal klar.

Wenn man von der Zahleinheit, die allem Messen zugrunde liegt, absieht (vgl. Krit. d. Spr. III, 142f.), so ist jede Maßeinheit eine Konvention. Nicht nur Fuß, Elle, Yard usw. Auch die Redensart, das jetzt so weit verbreitete Metersystem gehe auf eine natürliche Maßeinheit zurück, ist ja nur eine Legende; der Urmeter in Paris bleibt ja Urmeter, nachdem der zugehörige Bruchteil des Meridianquadranten in einigen Dezimalstellen anders berechnet worden ist als früher (vgl. Art. *messen*).

Aber die konventionelle Maßeinheit ist vertretbar, übertragbar. Innerhalb der Toleranz oder der Fehlerquellen lassen sich Längenmaße, Flächenmaße und Hohlmaße, dann auch Gewichte mit Zirkel und Rechnung genau ausdrücken. Wie in der Geometrie Flächen durch vorgestellte Deckung sich vergleichen lassen, wobei nur die sehr wahrscheinliche Hypothese nötig ist, daß Flächenmaße durch Verschiebung im Raume sich nicht ändern. Die Hypothese ist sehr wahrscheinlich, weil der Raum eine Eigenschaft ist und nicht Mitursache von Änderungen.

Dagegen gibt es eine Zeiteinheit nicht, die unmittelbar zum Messen einer Zeitgröße dienen könnte. Bekanntlich bedienen wir uns auch zum Messen der Zeit der Raumeinheiten. Unsere Uhren lassen Zeitgrößen nach Winkelmaßen ablesen. Früher war das an Sonnenuhren schon üblich. Noch früher maß man die Stunden nach Sand- und Wasseruhren, berechnete also den unbekannten Zeitfaktor aus dem bekannten Produkt von Zeit und Bewegung, indem man theoretisch das Produkt (die Menge Sand oder Wasser) durch die Bewegungsgröße dividierte. In ganz ähnlicher Weise (wieder theoretisch) wurde das Jahr nach der Bewegung der Sonne gemessen. Es hat mit unserm Thema nichts zu tun, daß im Laufe der Zeit die Bewegung der Sonne richtiger gedeutet und genauer gemessen wurde. Es hat mit unserm Thema aber vielleicht doch etwas zu tun, daß die alte Wasseruhr (die in Babylon wahrscheinlich die „natürliche" Einheit für Zeit, Raum und Gewicht abgab), wohl den 24. Teil eines Tages innerhalb der Fehlergrenzen genau angeben konnte, ganz gewiß aber nicht Bruchteile einer Stunde. Weil Druck und Bewegung Funktionen der Wasserhöhe sind und kaum angenommen werden kann, daß damals Vorkehrungen getroffen worden waren, die Wasserhöhe im obern Gefäße immer gleich zu halten.

Diesen Vorteil könnte ein moderner Mechaniker natürlich ganz leicht in seiner Maschine einrichten. Was aber hinter dem Messen der Zeit durch Raum oder Bewegung als eine Hypothese steckt, die Gleichmäßigkeit nämlich des Zeitflusses oder Zeitstromes, das ist zwar eine ebenso wahrscheinliche Hypothese, wie die Vertretbarkeit der Flächen in der Geometrie; aber in der Welt der Erfahrung gibt es kein Mittel, diese Hypothese zu verifizieren. Ja, diese Hypothesen auch nur zu verstehen, hat seine besonderen Schwierigkeiten. Denn die Zeit, die keine Eigenschaft ist, wird da zu etwas, das wenigstens eine Eigenschaft hat: die Gleichmäßigkeit.

Das Erste, was sich schon der Hypothese von der Gleichmäßigkeit entgegenstellt, ist wieder der Umstand, daß wir kein Sinnesorgan für die Zeit haben. Raumgrößen können an Raumgrößen gemessen werden, nach allen Richtungen, vorwärts und rückwärts. Die Zeit verfließt eindeutig, in einer einzigen Richtung, ihre *Umkehrbarkeit* ist nicht einmal vorzustellen. Und wenn wir den Be-

griff der Zeit, deren Strom wir erleben, fassen wollen, so stehen wir vor einer neuen überraschenden Verwirrung: der *Strom* der Zeit *um* uns ist ja nicht einmal dasselbe, wie das *Gefühl* der Zeit *in* uns. Den Strom der Zeit messen wir bildlich, nach der verflossenen Zeitmenge, nach der Bewegung, nach dem Raume; das Gefühl der Zeit in uns können wir gar nicht messen. Und ich werde gleich fragen, ob wir das, was ich eben Zeitgefühl genannt habe, eine Empfindung nennen, neben die anderen Empfindungen unserer Sinne stellen dürfen.

Sodann ist es auch um die Gleichmäßigkeit anderer Größen eine eigene Sache. Wenn man Raumgrößen, die zum Maße dienen, als beständig ansieht, so vergißt man absichtlich die Tatsache, daß das Volumen eines Körpers in genauem Sinne niemals beständig ist. Das Volumen eines Körpers verändert sich unaufhörlich nach seiner Temperatur. Und eine Unsicherheit in zweiter Potenz: der Siedepunkt des Thermometers, auf dem die Skala beruht, ändert sich unaufhörlich nach dem Luftdruck, der seinerseits wieder von der Wärme abhängig ist.

Diese kleinen Fehler haben die Menschen nicht gehindert, den Raum mit konventionellen Volumgrößen auszumessen, die Wärme mit konventionellen Temperaturgrößen (ich nehme hier *Volumen* in einem weiteren Sinne auch für Linien und Flächen). Vom Raume besäßen wir nur unklare Empfindungen, wenn wir nicht *annähernde* Volumgrößen zu Hilfe genommen hätten. Ebenso besäßen wir von der Wärme nur höchst ungenaue Empfindungen (das gleiche Badewasser kann der einen Hand kalt, der andern warm erscheinen), wenn wir nicht die *annähernde* Temperaturskala eingeführt hätten. Das Messen der Zeit durch unsere Uhren, so genau sie gehen mögen, ist aber ein ganz ander Werk als das Messen des Raumes durch das Metersystem, das Messen der Wärme durch eines unserer Thermoskope. Denn es gibt auf der Welt nichts, was sich zur Zeit verhielte, wie sich das Volumen zum Raume verhält, die Temperatur zur Wärme. Das Volumen ist nicht ideal beständig, die Intervalle zwischen benachbarten Graden der Thermometerskala sind ganz gewiß nicht absolut gleichmäßig; beide Maße sind konventionell und nur annähernd genau. Aber von Volumen und Temperatur haben wir außer den gemessenen Zahlen auch Empfindungen; von der Zeit haben wir, wie ich jetzt zeigen will, eine Empfindung nicht, und von dem, was an der Zeit unmittelbar gemessen werden könnte (wie das Volumen eines Raumes und wie die Temperatur der Wärme), können wir uns nicht einmal eine Vorstellung machen. Wir können uns ganz gut vorstellen, daß die gleiche Stärke der Molekularbewegung, die auf unsere Haut als Wärmeempfindung wirkt, die Verlängerung des Quecksilberfadens im Thermometer bewirkt; also können wir uns das Ausmessen unserer Wärmeempfindung vorstellen. Nicht als Wirkung, aber als Eigen-

schaft der Körper können wir in Gedanken unsere subjektive Raumempfindung und das meßbare Volumen zusammenbringen. Nichts davon ist von der Zeit auszusagen. Noch trügerischer als Wärme und Kälte des Badewassers ist das subjektive Empfinden von Länge und Kürze der Zeit. Und das vermeintliche objektive Messen der Zeit wird nie zu Zeitempfindung, ist immer nur ein Ablesen von Raumbewegungen (Sonne und Sterne, Sanduhr, Uhrzeiger), ist immer nur die uralte Gewohnheit des Menschen, sich mit der Bewegung, als einem Bilde von der Zeit, zu begnügen, die Hypothese von der Gleichmäßigkeit des Zeitstroms zu glauben und sich niemals darüber zu wundern, daß wir von der wichtigsten Bedingung unseres Daseins, von der Zeit, nichts wissen.

Der Grund kann nicht darin liegen, daß wir flächenhaft sehen, also zweidimensional, und daß die Zeit nur eindimensional ist. Allerdings mag etwas Selbsttäuschung mitspielen, wenn wir eindimensional zu sehen glauben: eine gerade Linie, eine Richtung; historisch haben die Menschen gewiß zuerst Körper wahrgenommen, dann Flächen, zuletzt erst gerade Linien, die es in der Natur — wenn wir den Begriff ganz streng nehmen — gar nicht gibt. Immerhin ist die gerade Linie etwas wie eine Eigenschaft, die wir uns mit geringer Phantasie vorstellen können. Die Zeit aber ist doch nur bildlich eine gerade Linie. Es gehört wenig geometrische Phantasie dazu, sich im Raume mit Hilfe von drei Koordinaten, sich in der Ebene an zwei Koordinaten, sich in der Geraden an einer einzigen Ordinate (oder Abszisse) zu orientieren. Es gehört aber sehr viel Phantasie dazu (und noch mehr Phantasie, die Schwierigkeit zu begreifen), die Zeit im Bilde einer Geraden wiederzuerkennen. Und dann ist es ein ander Ding, an dieser einen Richtungslinie einen Zeitpunkt zu bestimmen, ein ander Ding, eine Zeitdauer. Der Zeitpunkt, mag er klein oder groß gedacht sein (Sekunde, Minute, Stunde, Tag, Jahr, Jahrtausend, Lichtjahr) läßt sich mathematisch an der Geraden darstellen. Was aber dem Raumvolumen entspräche, das ist ganz was anderes als eine Grenzbestimmung, das ist die Zeitdauer. Und die Dauer können wir nicht wahrnehmen, können wir nur metaphorisch ausdrücken, weil eben nicht einmal das eigentlich richtig ist, daß die Zeit eindimensional sei. Die Zeit ist eine Bewegung oder ein Strom, und das ist die erste Metapher; daß dieser Strom oder diese Bewegung in einer Geraden erfolge, das ist schon Metapher der Metapher.

Also noch einmal: wir haben keine Zeitempfindung, weil wir kein Zeitorgan haben. Oder: wir haben kein Zeitorgan, weil wir keine Zeitempfindung haben. Es ist ganz gleich, ob wir in dieser Tautologie das Organ oder die Empfindung zum Erkenntnisgrunde machen. Oder zum Realgrunde. Es wäre nicht unmöglich (was wäre der Sprache unmöglich?) die sogenannten Zeitempfindungen dem sogenannten Gemeingefühl zuzuweisen und das unbekannte Organ des Gemeingefühls zur besondern Auszeichnung auch

noch das Organ der Zeit zu nennen. Unsere Erlebnisse sind ja, wenn wir darauf achten, stets mit einem Zeitzeichen versehen. Und es gibt zeitliche Verhältnisse, die wir uns unwillkürlich merken, auch wenn wir die Erlebnisse gar nicht beachten, an die sie geknüpft sind. Dahin gehören alle Erscheinungen des *Rhythmus.* Jeder gemeine Soldat, jeder Wilde ist imstande, seinen Marsch nach dem Trommelwirbel zu richten. Man unterscheidet mit Sicherheit einen Daktylus von seiner Umkehrung, dem Anapäst. Beim Rhythmus scheint etwas wie eine Zeitempfindung vorzuliegen, scheint nur. Ich könnte meine Behauptung, daß es Zeitempfindungen überhaupt nicht gibt, mit einem Hinweise stützen, den ich schon vorbereitet habe; das zeitliche Verhältnis ist immer nur Merkzeichen, Merkzeichen im Bewußtsein eines andern Empfindungserlebnisses, die wirklichen Empfindungen sind selbst Erlebnisse, wie man denn eine bestimmte Regenbogenfarbe, wie man einen Wärmegrad ohne jede andere Körperempfindung wahrnehmen kann. Aber ich darf noch weiter gehen. Gerade beim Rhythmus, auf den sich die Verteidiger der Zeitempfindung berufen, scheint sich mir eine überraschende Übereinstimmung zu enthüllen mit der Art, wie wir allein die objektive Zeit, ohne jede Empfindung, messen können: am Raume. Haben wir denn bei der Auffassung eines Rhythmus in uns irgend etwas anderes als eine Bewegungsvorstellung? Tanzmusik geht in die Beine, sagt man. Dem Unmusikalischen fährt sie nicht in die Beine. Der Soldat übersetzt den Marsch der Trommel in seine eigene Bewegung und nimmt ihn so wahr. Auch die Rhythmen der Verse sind Bewegung. Ich habe seit früher Jugend ohne jede erkenntnistheoretische Absicht die Bemerkung und fast die Beobachtung zu machen geglaubt, daß ich in schlaflosen und stillen Nächten den leisen Tritt der Zeit vernehmen könnte, und daß dieser leise Tritt der Zeit, der durch die einsamen Straßen verhallte, am Ende nichts anderes wäre als der eigene Pulsschlag, oder vielmehr, wie ich mir das deutete, der Rhythmus der Blutfülle und der Blutarmut im Gehirn, der Rhythmus von geistigem Vermögen und Unvermögen. Ich habe mich vor einigen Jahren gefreut, die gleiche Phantasie bei Mach wiederzufinden (Anal. der Empf. 3. Aufl. 197): „Es wird die Vermutung nahegelegt, daß die Empfindung der Zeit mit periodisch oder rhythmisch sich wiederholenden Prozessen in nahem Zusammenhange steht. Es wird sich aber kaum nachweisen lassen, wie es gelegentlich versucht worden ist, daß sich das allgemeine Zeitmaß auf die Atmung oder den Puls gründet." Wäre etwas daran, so hätten wir wieder statt einer *Zeit*empfindung ein *Bewegungs*gefühl.

Mach lehrt die Existenz einer Zeitempfindung. „Manche Empfindungen treten mit, andere ohne deutliche Raumempfindung auf. Die Zeitempfindung begleitet aber *jede* andere Empfindung und kann von keiner gänzlich losgelöst werden" (a. a. O.

185). Dem möchte ich widersprechen. Mach hat in diesen Worten schon die landläufige Lehre, daß die Raumvorstellung nicht irgendwie, wenn auch undeutlich, mit allen Empfindungen verbunden sei, korrigiert. Mindestens eine Raum*richtung* knüpft sich an jede Sinnesempfindung. Noch spricht er da die Unablösbarkeit von der Zeitempfindung aus; aber wenige Seiten später (188) gibt er einen bessern Fingerzeig: Zeitempfindung sei immer vorhanden, „solange wir bei Bewußtsein sind." Und nun halte ich endlich in festen Begriffen, was ich als den wesentlichen Unterschied von Raum und Zeit darstellen wollte. Raum ist eine Eigenschaft der sinnlichen Welt; für Volumgrößen besitzen wir ein Sinnesorgan im Nebenamt. Zeit ist keine Eigenschaft, ist nur eine unwahrnehmbare Bedingung alles sinnlichen Erlebens, wir haben kein Zeitorgan. Für die Empfindungen aller Sinnesdaten und des Raums brauchen wir kein Bewußtsein, nicht den Schimmer eines klaren Bewußtseins; man muß schon abgelenkt, zerstreut, eigentlich von einer andern Vorstellung hypnotisiert sein, um eine Entfernung, eine Farbe, eine Form, einen Ton, einen Geruch, einen Wärmeunterschied nicht wahrzunehmen. Nimmt das sogenannte Bewußtsein sich einer dieser Empfindungen besonders an, so nennt man das Aufmerksamkeit. Aber ich habe gezeigt oder zu zeigen gesucht, daß das berühmte Bewußtsein, von dem die Philosophen seit seiner Entdeckung nur feierlich zu sprechen wagen, nicht mehr und nicht weniger sei, als die rätselhafte Eigenschaft der Organismen, die man sonst Gedächtnis nennt, und daß das noch viel berühmtere Selbstbewußtsein, wo es sich überhaupt vorzufinden scheint, eine Täuschung der höchsten Organismen ist, eine Selbsttäuschung des Gedächtnisses. Habe ich darin recht, so ergibt sich für den Unterschied von Raum und Zeit der einfachste Ausdruck. Die Empfindung von Raum und allen andern Sinnesdaten liegt in der Gegenwart, nur in der Gegenwart. Die Vorstellung vom Zeitmoment gehört dem Bewußtsein an, also dem Gedächtnis, also der Vergangenheit. Was wir Zeitempfindung nennen, das klare oder unklare Bewußtsein einer Dauer, bezieht sich ausnahmslos auf eine abgelaufene Zeit, und wenn wir bewußt einer gegenwärtigen Sinnesempfindung oder Raumempfindung ein Zeitmoment zusprechen, den Zeitmoment eines augenblicklichen Erlebnisses festhaken, so brauchen wir dazu die Mittätigkeit unserer Aufmerksamkeit, und da behaupte ich, daß wir die Aufmerksamkeit auf den gegenwärtigen Augenblick gar nicht lenken können, ohne ihn aus der Gegenwart hinaus in die Vergangenheit zu werfen. Ich will auf die Sekunde genau die Zeit eines besonders interessanten Blitzes feststellen; er ist vergangen, wenn ich die Zeit bemerke, nicht nur seiner Schnelligkeit wegen, sondern schon um deswillen, weil meine bloße Aufmerksamkeit ihn aus der Gegenwart des sinnlichen Erlebens herausreißt. Ganz allgemein ist das ja das Ergebnis der unzäh-

ligen psychophysischen Versuche unserer psychophysischen Laboratorien. Wieder ein Dilemma. Ist es die Zeit, die Aufmerksamkeit erfordert? Oder: ist es die Aufmerksamkeit, die Zeit erfordert? Hier fängt die Gefahr der Sophistik an, die sich schon des Satzes bemächtigt hat, daß die Zeit überall keine Gegenwart habe. Niemand hat seine Sophistik daran so hübsch geübt, wie Augustinus im 11. Buche seiner „Confessiones." Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium und so weiter. Aber der liebe Heilige ist doch mehr als ein Sophist. Er sagt kurz vorher mit köstlicher Ehrlichkeit (C. 14): Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim nescio; fidenter tamen dico, scire me.

Eine Brücke führt vom brünstig gläubigen Augustinus zu dem fast pietistisch gläubigen Newton. Newton lehrte unkritisch die Existenz eines absoluten Raums und einer absoluten Zeit, nannte den Raum ein Sensorium Gottes (für die Zeit fand er so ein Wort nicht) und schmuggelte überhaupt gern Theologie in sein erstaunliches Werk. Beide fromme Männer mögen den gleichen Grund gehabt haben, sich in die Begriffe Raum und Zeit so hineinzuknieen. Wenn immer wir den Bericht über eine Begebenheit erhalten, so verlangen wir zunächst Antwort auf die beiden Fragen: wo und wann. Selbst das Märchen muß die Fragen wenigstens mit einer leeren Partikel beantworten: es war einmal, es war irgendwo. Dieser Forderung kann sich auch der Gottesbegriff nicht widersetzen; mit einem raum- und zeitlosen Gotte, der nicht einmal und irgendwo war, wissen wir nichts anzufangen.

Wir sind also in der Vergleichung von Zeit und Raum zu dem letzten Worte gekommen, daß der Raum immer gegenwärtig ist und vergangen eigentlich nicht gedacht werden kann, daß die Zeit immer vergangen ist und gegenwärtig eigentlich nicht einmal gedacht werden kann. Damit mag es zusammenhängen, daß wir uns den Vorrat an Raum als ein Gefäß vorstellen müssen, in dem alle besondern Räume stecken; daß wir uns den Vorrat an Zeit wie einen Strom vorstellen müssen, der an der Gegenwart vorüber in den unräumlichen Behälter unseres Gedächtnisses fließt.

Und nun habe ich die zweite Vergleichung vorzunehmen, habe zu zeigen, wie sich etwa die Zeit von einer andern Energieform unterscheidet, der *Wärme*, die wie die Zeit verbraucht wird und die doch offenbar wirklicher ist, palpabler als die Zeit.

Ich knüpfe zunächst an das letzte Wort an. Während alle sogenannten Körper den Raum zu einer Eigenschaft haben und darum allein eine Gegenwart besitzen, die im Widerspruch mit der Sprache eher eine räumliche als eine zeitliche Eigenschaft ist, steht es um die Wärme wie um die Zeit und um den Wasserfall. Eine körperliche Gegenwart hat die Wärme wie der Wasserfall nur

oben, auf der Höhe, wo man im ruhenden Bergsee baden, wo man die ruhende Wärme empfinden kann. Solange Wärme und Wasser oben bleiben, im räumlichen Reservoir gegenwärtig, solange geschieht nichts, weder durch Wärme noch durch Wasser, als daß wir sie empfinden. Erst durch den *Strom* von Wärme oder von Wasser, durch das *Gefälle* zu einer tiefern Temperatur oder zu einem tiefern Niveau (die Sprache nennt beides *tiefer*) leisten Wärme und Wasser Arbeit. Wärme und Wasser hören im Gefälle auf der Gegenwart anzugehören. Sie wirken erst, wenn sie vergehen, wenn sie in die Vergangenheit stürzen. Wie die Zeit. Und noch eine wichtige Ähnlichkeit besteht zwischen Wärme (ich bemühe den Wasserfall nun vorläufig nicht weiter, vergesse ihn aber nicht) und Zeit: beide sind in ihrer Richtung eindeutig bestimmt. Ewig abwärts fließen Wärme und Zeit. Die Richtung ist für unser Naturwissen bei beiden nicht mehr umkehrbar. Bis auf die neuere Hydrostatik glaubte man, das Wasser könnte aufwärts fließen durch den horror vacui; bis auf Carnot glaubte man, die Wärme könnte — von selbst, ohne künstliche Mittel — aufwärts gehen von einem kältern Körper in einen wärmern; aber niemals glaubte man, die Zeit könnte rückwärts fließen. Selbst das Stillestehen der Zeit, also ihre Gegenwart, war ein unvorstellbarer Wunderglaube.

Aber der Unterschied ist ebenso stark wie die Ähnlichkeit. Wir betrachten die Wärme als eine rechte Ursache von Änderungen in der Wirklichkeitswelt, die Zeit nur als Bedingung solcher Änderungen. Und dann, worauf schon hingewiesen: das Gefälle leistet immer, auch wenn wir es nicht wahrnehmen, auch wenn die Erwärmung des Weltraumes unendlich klein ausfällt, irgend eine Arbeit, ist immer irgendwie wirksam, wirklich; das Gefälle der unendlichen Zeit aber entfließt ohne Wirkung, ohne Arbeit, ohne daß durch die Zeit oder in der Zeit etwas geschieht.

Mir ist nun eine Betrachtungsweise nicht fremd, die man verstiegen nennen mag, die aber die Vorstellung gestatten könnte, daß die Energieform der Wärme der Energieform der Zeit doch noch ähnlicher ist. Ich möchte das vorsichtig so vortragen:

Von der Wärme wissen wir nichts, als etwa, was wir Wärmeempfindung nennen. Messen können wir unsere Wärmeempfindungen so wenig, wie unsere Zeitempfindungen, nur ganz roh. Wollen wir Wärmeunterschiede genauer messen, so müssen wir, wie bei der Zeit, den Raum zu Hilfe nehmen; wir messen die als gleichmäßig vorausgesetzte Zeit an der gleichmäßig vorausgesetzten Bewegung (der Sterne, des Pendels), wir messen Wärmeunterschiede an der gleichmäßig gedachten Ausdehnung der Körper. Nur die Ausdehnung durch Wärme können wir messen, nur von dieser Erscheinung, deren konventionelle Grade wir Temperatur nennen, wissen wir etwas. Wir messen die Ursache Wärme an der

Wirkung Ausdehnung und bringen Ursache und Wirkung in eine Proportion. Daß die Wärme die *Ursache* der Ausdehnung sei, daran hat niemals jemand gezweifelt. Darum heißt auch die Wärme eine *Kraft*, eine Energieform, der Raum hat nie so geheißen. Wenn nach dem Gesetze von Gay-Lussac bei gleichem Drucke die Gase sich im Verhältnisse zur Wärme ausdehnen, so heißt wieder Wärme die Ursache, Ausdehnung die Wirkung. Wie aber, wenn ein Gas dadurch wärmer wird, daß man es zwingt, einen kleineren Raum einzunehmen? Dadurch kälter wird, daß es sich ausdehnt? Wird dann nicht die Ausdehnung zur Ursache, die Temperatur zur Wirkung? Daß Ursache und Wirkung da in umgekehrtem Verhältnisse steht, braucht uns nicht zu kümmern; denn die Natur kennt keinen kategorischen Imperativ, sich nach den menschlichen Begriffen *gerade* und *umgekehrt* zu richten. Die Natur erlaubt sich lasterhaft unlogische Eigenmächtigkeiten, wenn z. B. das Wasser beim Sinken der Temperatur bis ungefähr 4° sich zusammenzieht und sich dann wieder ausdehnt. Und nicht einmal genau bei 4°!

Ich weiß ganz wohl, was die gegenwärtige Physik dieser verstiegenen Vorstellung, der Raum könne die Ursache der Wärme sein, entgegenhalten kann. Werde Wärme bei gleichem Drucke zugeführt, so sei die Wärme Ursache der Ausdehnung und Wärme und Ausdehnung in gerader Proportion. Verändere sich aber das Volumen, so sei die Temperaturänderung nicht eine Wirkung der Ausdehnung, sondern einer zugeführten Arbeit, die sich in Bewegung, in Molekularbewegung verwandle.

Ich wollte eigentlich nur die Begriffshypothese, die Zeit könnte eine Energieform genannt werden wie die Wärme, durch den Hinweis empfehlen, daß sogar der Raum als eine Ursache, also als eine Energieform in einer Phantasie vorzustellen wäre.

Es fällt mir natürlich nicht ein, mit einer solchen sprachkritischen Begriffsuntersuchung die Naturbeschreibung der neuern Physik antasten zu wollen. Ich habe nicht zu rühren an dem Satze von der Erhaltung der Energie, auch nicht an einem seiner Spezialfälle. Nur Begriffe oder Worte möchte ich strenger untersuchen, als es die Naturforscher getan haben, die die Erscheinungen nicht nur beschreiben, sondern auch erklären wollten. Und die Geschichte der Physik läßt mich hoffen, daß künftige Beobachtungen und künftige Einsichten den sprachlichen Ausdruck finden werden für das, was ich noch nicht fassen kann. Nicht in Worte fassen kann. Der große Newton hielt die Lichtstrahlen für Körperchen, und sein Ansehen hat die Korpuskular-Theorie bis auf Eulers Zeit gehalten. Die Wärme galt bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts den Meisten für einen Stoff. Licht und Wärme, dazu Magnetismus und Elektrizität waren der Physik Stoffe, unwägbare Stoffe. Für Licht und Wärme hatten wir von jeher Sinnesorgane; Magnetismus und Elektrizität konnten der

Wahrnehmung nur indirekt und nur sehr allmählich zugänglich gemacht werden. Licht und Wärme waren unwägbare Stoffe, aber doch immerhin Stoffe. So lange konnten sie keine Beziehung zu Raum und Zeit haben, welche nicht wirklich waren, nur unsere Anschauungsformen der Wirklichkeit. Jetzt könnte die Sache anders werden. Kant konnte Licht und Wärme, Magnetismus und Elektrizität mit gleichem Rechte die menschlichen Wahrnehmungsformen der Wirklichkeit nennen. Oder gleich: Anschauungsformen. Mit mehr Recht. Denn eher kann ich mir vorstellen, daß das Ding an sich selbst mit Raum und Zeit behaftet sei, als daß es die Bewegung in sich habe, ohne die keine der Energien denkbar ist, die einst unwägbare Stoffe hießen. Und so gut wie man Wärme eine *Anschauungsform* nennen könnte, ebenso gut könnte man die Zeit eine *Energieform* nennen. *Nennen.* Niemand wird die Resignation tiefer fühlen als ich. Über Namen und Bilder kommen wir nicht hinaus. Ein Bild nur: der Strom der Zeit im Bette des Raums.

VII.

Ich möchte das Gesetz „Erhaltung der Energie" (es ist ein Begriff und kein Gesetz) am liebsten mit dem Gesetze vergleichen: „Die Summe der Winkel in einem Dreiecke ist gleich zwei Rechten". Was immer ich mit dem Dreiecke anfange, ob ich es zu einer Geraden strecke ($a = 2R$, $b = c = 0^\circ$), ob es stumpf-, recht-, oder spitzwinklig wird, immer muß irgendwo etwas weggenommen werden, wenn es anderswo zugegeben werden soll. Die Summe bleibt immer die gleiche. Ob der wirkliche Raum ein ebenes Krümmungsmaß habe oder nicht, ob also in Wirklichkeit die Summe unendlich wenig von 2 R abweiche oder nicht, das wissen wir nicht; so wenig wir wissen, ob die Energie jenseits unseres *Raumes*, im Universum, den Lokalgesetzen unserer Welt gehorche.

Man hat die Energie als *Fähigkeit* definiert, Arbeit zu leisten. Fähigkeit? Wenn also die Energie das einzig Wirkliche wäre, so wäre das einzig Wirkliche eine Fähigkeit? Das einzig Wirkliche nur eine Möglichkeit? Vielleicht nur ein Wortstreit. Über die Erhaltung dieser Energie gibt es nicht einmal Wortstreit: nie (in unserer Welt) verschwindet Energie spurlos, nie entsteht sie von selbst. Auch die biologischen und psychischen Erscheinungen würden sich diesem Energiebegriff einordnen, wenn wir für Physik, Leben und Seele gemeinsame Maße oder Werte hätten.

Wie aber steht es um den Begriff, ohne den das Entropiegesetz nicht verstanden und nicht gedacht werden kann? Um die *Richtung* der Energie. Wir sprechen von zwei Richtungen der Energie, einer natürlichen und einer unnatürlichen, wie wir von den drei Dimensionen oder Abmessungen des Raumes reden. Die drei Dimensionen sind nichts, wenn sie nicht menschliche Richtungen oder Orientierungen sind. (*Orient* selbst eine Dimension oder Richtung.) Ist *Richtung der Energie* auch nur

so eine menschliche Orientierung? Und wenn: was ist dann die Entropie, wenn sie menschliches Maß ist?

Denn Entropie ist eine *Richtung* der Energie. Oder: man spricht von Entropie nur bei der einen Richtung. Arbeit, Bewegung verwandelt sich von selbst in Wärme; nur in Wärme, wenn man der Bewegung nicht künstlich ein anderes Ziel setzt. Aber Wärme verwandelt sich in makroskopische Bewegung überhaupt nicht, außer wenn wir sie künstlich dazu zwingen. Die Richtung der einen Verwandlung (von Bewegung in Wärme) ist natürlich, die Richtung der andern Verwandlung (von Wärme in Bewegung) ist künstlich. Da aber diese künstliche Richtung nie und unter keinen Umständen stattfinden kann ohne eine begleitende natürliche Verwandlung, so ergibt sich, daß die natürliche Richtung die herrschende, die sieghafte ist.

In der Fassung von Thomson-Kelvin (die pietätslose Art der Engländer, den Namen gerade dann zu ändern, wenn der Name bleiben sollte, zwingt zu der Doppelung): Alle anderen Energien haben die Richtung, sich in Wärme zu verwandeln, und die Wärme zerteilt sich durch Strahlung in den Weltraum. Alle Unterschiede der Intensität verringern sich. Chwolson zieht daraus den Schluß, daß die Welt ein Organismus sei, daß es eine Evolution in der Erscheinungswelt gebe.

Ich erlaube mir einen bescheidenen Zweifel. Es ist nur eine Metapher, ein Vergleich, wenn man das Weltganze (Äther, Luft und Sterne) darum einen Organismus nennen will, weil auch die Welt in einer Art von Stoff- oder Energiewechsel lebt, und bei Aufhören der Wechselmöglichkeit doch der Erstarrung, dem Tode anheim fällt. Daß das Ende (wegen der unendlichen Langsamkeit der Entropie bei abnehmenden und verschwindenden Intensitätsunterschieden) unendlich lange auf sich warten ließe, das wäre keine Gegeninstanz; auch der Organismus kann langsam sterben, und die Welt wäre bei geringen Intensitätsunterschieden so tot — wie heute (so sagt man) die ungeheure Wärmemasse der Luft oder des Meeres arbeitsunfähig ist wegen der Unmöglichkeit, diese Unsumme von Wärme auf einen kälteren Körper abfließen zu lassen.

Gerade dieses Beispiel läßt mich an dem Werte des zweiten Hauptsatzes der Wärmedynamik zweifeln. Oder auch nur an der Möglichkeit, seinen Gedanken ganz genau auszusprechen. Was heißt das: *die ungeheure Wärmemenge* der Luft oder des Meeres, die nicht ausgenutzt werden kann? Wo ist das Maß für diese Wärme? Wenn die ganze Welt (mitsamt dem Thermometer) gleich warm ist, überall und immer, dann zeigt das Thermometer keine Wärme mehr an. Dann kann kein Thermometer mehr hergestellt werden. Dann liegt (weil die Wirkung der Wärmeenergie ausbleibt, das menschliche Wärmegefühl) gar kein Grund vor, das da — die gleichförmige Kinesis in den Dingen, ihre unsichtbare und nun auch nicht mehr fühlbare Atombewegung, Molekularbewegung, kurz ihre Kleinbewegung

noch überhaupt Wärme zu nennen. Ganz abgesehen davon, daß es dann keine nennenden Menschen mehr gäbe.

Dann aber könnte vielleicht ein Unmensch fragen, ob es Sinn und Verstand hatte, die Umänderung der Großbewegung in Kleinbewegung eine natürliche, die Umänderung der Kleinbewegung in Großbewegung eine unnatürliche Richtung zu nennen. Dann hätten „wir" gar nicht mehr verschiedene Arten von Energie zu nennen. Wenn „wir" dann noch wären. Dann wäre der Mensch auch das Maß für Messung und Nennung der Wärme gewesen.

Was wäre Wärme dann noch, wenn sie nicht mehr wirkte, nicht mehr Wirkung wäre? Die *ungeheure Wärmemenge* der Welt, wenn diese Wärme gleichmäßig wäre und sich vielleicht noch in unendlich langsamer Abkühlung an den Weltenraum zweiter Ordnung verlöre, wäre da, grenzenlos verfließend, in *einer* Richtung fließend, nie wiederkehrend, wahrhaftig: wie unser ungeheurer Vorrat *Zeit* in einer Richtung, nie wiederkehrend, grenzenlos verfließt.

Nur die Möglichkeit einer Vergleichung wollte ich wieder zeigen.

Und noch eins: unser menschliches Maß der Zeit, wonach wir diesen *Wert* abschätzen, ist zuletzt ja eine Bewegung, der Pulsus unseres warmen Blutes, dessen Bewegung, mikroskopisch und makroskopisch, wieder nur Wärme ist. Unser Pulsus wäre anders bei anderer Wärme; unser Maßstab der Zeit wird von der Wärme bestimmt oder vom Leben, wie das so schön in der angeführten Baerschen Phantasie ausgedrückt worden ist. Fassen wir aber das *Leben* als Maßstab der *Zeit*, um dann wieder — wobei die Begriffe nicht ganz unverändert bleiben — das sogenannte Gesetz der Entropie auf das Leben und auf die Zeit anzuwenden, so kommen wir zu einem neuen Widerspruche: soll der zweite Hauptsatz der Wärmelehre, daß nämlich die Entropie der Welt einem Maximum zustrebt, allgemeine Gültigkeit haben, so muß er auch auf das Leben oder die Organismen und (nach der Weltanschauung der Energetik) auch auf die psychische Welt oder auf den menschlichen Geist passen. Und dagegen sträubt sich unser Instinkt, unser Ichgefühl; wir empfinden unser Dasein nicht als eine Dissipation, sondern als eine Konzentration von Kräften. Höchstens unser Altern, das Herannahen des Todes, das seltsamerweise auch mit einer Zerstreuung der Lebenswärme verbunden ist, können wir als eine Erscheinung von Entropie empfinden. Vorher stehen unsere Lebenserscheinungen, besonders aber unsere Geistestätigkeiten im Gegensatze zu der Lehre von der Entropie.

Diesen Gegensatz hat Felix Auerbach in einem kühnen Schriftchen ausgesprochen, dessen Tendenz sich schon im Titel verrät: „*Ektropismus* oder die physikalische Theorie des Lebens."[1]) Auerbach setzt sehr fein

[1]) Das Wort *Ektropie* ist schon vorher von Georg Hirth geprägt worden in seinem, trotz mancher Geschmacklosigkeiten der Darstellung, vielfach anregendem Buche „Entropie der Keimsysteme" (S. 66); übri-

für die Entropie drei Ausdrücke gleich: Ausgleich, Zerstreuung, Entwertung. „Die Tendenz der Energie kann zwiespältig sein, sie kann — rein logisch genommen — eine Wandlung zu verstärkter äußerer Wirksamkeit sein und ist alsdann *ektropisch*, oder sie kehrt sich der äußeren Wirksamkeit ab und ist alsdann *entropisch*" (S. 21). Das Leben sei die Organisation, die sich die Welt geschaffen hat zum Kampfe gegen die Entwertung der Energie (S. 38); Entwicklung sei organisierte Fähigkeit, ektropisch zu werden (S. 40); im Menschengeschlechte sei die ektropische Fähigkeit auf den bisher höchsten Punkt gestiegen (S. 48); es sei die Signatur alles Individuellen, alles spezifisch Ektropischen, daß es Unwahrscheinliches leiste, daß es die Statistik über den Haufen renne (S. 68).

Die Zeit hat also noch eine weitere und recht betrübende Ähnlichkeit mit der Entropie: wir wissen von einem der ältesten und populärsten Begriffe ebenso wenig, wie von einem der neuesten und schwierigsten Begriffe, ob ihm in der Wirklichkeitswelt etwas entspreche.

VIII.

Für die Analyse der Beziehungen zwischen *Zeit* und *Gedächtnis* habe ich nur so spärliche Richtlinien zu geben, daß die Widersprüche nicht deutlich vor die Vorstellung treten werden; oder vielmehr: ich will gleich die Widersprüche in der Form eines Dilemmas darstellen.

Einige Zusammenhänge zwischen dem rätselhaften Gedächtnis und der ganz anders rätselhaften Zeit drängen sich der vorurteilslosen Selbstbeobachtung sofort auf. Das Gedächtnis steckt hinter der Illusion unseres Ichgefühls; das Ichgefühl aber stellt erst durch das Gedächtnis das Kontinuum Zeit her, den Strom der Zeit aus der Zukunft herunter, in die Vergangenheit hinab, durch die Gegenwart hindurch. Durch die scheinbare Gegenwart. Wie denn auch Aristoteles kindlich und naiv Zukunft und Vergangenheit als die Zeiten *um die Gegenwart herum* definierte. Die Gegenwart läßt sich in Wahrheit nicht definieren, weil sie niemals existiert, weil wir sie erst dann empfinden, wenn wir zu ihr ein Stückchen Zukunft und ein Stückchen Vergangenheit mit hinzu rechnen, als *fringe*, *Franse*, *Hof*. Und die Zeit gar läßt sich niemals ohne den Grundfehler der Tautologie definieren, weil jedesmal der Begriff des Nacheinander zu Hilfe genommen werden muß, in welchem der Begriff der Zeit schon verborgen ist. Auch das Gedächtnis hat sich uns als undefinierbar erwiesen. Wir haben also eine Vergleichung zweier undefinierbarer Begriffe zu wagen. Da es uns aber nur auf die Frage ankommt, ob die Zeit wirklich sei oder nicht, so können wir uns auf die

---

gens besaßen schon die Griechen, und ein bißchen auch ihre römischen Nachahmer, die Wörter τροπη, ἐκτροπη und ἐντροπη (lat. tropa und ectropa) in ziemlich konkreten Bedeutungen; und schon die griechische Medizin hatte für das krankhafte Umwenden des Augenlides (bei gewissen Entzündungen) den technischen Ausdruck Ektropium.

Beachtung der Konsequenzen der beiden Möglichkeiten beschränken. Das ist das Dilemma.

Ist die Zeit wirklich, so hat auch das Gedächtnis Realität. Was die Zeit sei, wenn sie real ist, das ist eine ganz andere Frage. Ich erinnere nur daran, daß wir den Begriff der *Ursache* durch den der *Bedingung* zu ersetzen versucht haben und daß wir in der *Richtung* einen brauchbaren Oberbegriff für die unbrauchbar gewordenen Begriffe *Ursache* und *Zweck* zu finden geglaubt haben. *Richtung* kann uns aber auch ein Oberbegriff werden für die *Kraft* (der *Ursache* sehr nahe) und die *Zeit*. Ich vermeide es, an dieser Stelle wieder an den Zusammenhang zwischen Zweck und Zeit zu erinnern.

Nun ist, wie wir gelernt haben, eine Kraft immer eine *gerichtete* Kraft; die Zeit aber ist sogar dadurch charakterisiert, daß sie „unbedingt" nicht umkehrbar ist, immer nur eindeutig nach einer einzigen Richtung strömt. Sofort stellt sich aber unter diesem Gesichtspunkte ein scheinbar unüberbrückbarer Unterschied heraus zwischen der Zeit (die etwas wie eine Energie sein muß, wenn sie wirklich ist) und den übrigen Energien. Die übrigen Energien, auch die hypothetischen des Lebens und des Geistes, können als potentielle und als kinetische Energien erscheinen; auf den Wechsel in den Bezeichnungen dieser beiden ganz klaren Begriffe kommt es nicht an. Man denke an eine gestaute und an eine fließende Wassermasse. Dem fließenden Wasser läßt sich die Zeit ja gut vergleichen; ob sie sich in Arbeit umsetzen läßt oder nicht, ob sich ihre Richtung nutzbringend ändern läßt oder nicht, sie strömt dahin in ihrem Bette, der der Raum ist, wie ein Fluß der Urzeit, der noch kein Mühlrad und noch keine Turbine drehte. Nur aufstauen ließ sich die Zeit nicht; ihre Energie (wenn sie eine Energie ist) ließ sich nicht in potentielle Energie verwandeln. Wirklich nicht? Ließe sich nicht das Gedächtnis auffassen als der einzige Fall einer gebundenen, einer potentiellen Zeitenergie? Ich kann mir — in der Phantasie — das Gedächtnis als aufgestaute Zeit vorstellen, zunächst das unbewußte Gedächtnis der organischen Vererbung, zuletzt das Gedächtnis des Menschenhirns. Wohlgemerkt, mit dem Vorbehalte, von der Substanz der Zeit und des Gedächtnisses nichts zu wissen. Aber was wissen wir denn am Ende aller Enden von der Substanz des stürzenden Stromes? Nicht mehr, als das Tier von ihr weiß, welches diese Substanz als Wasser säuft. Wir sagen H_2O und wissen nicht mehr. So wissen wir auch nicht, was sich als gestaute Zeit im Gedächtnisse sammelt. Dann hätten wir uns, unmerklich allerdings, dem Rätsel des Gedächtnisses genähert und könnten es begreifen, wie die Gedächtniskraft die Vergangenheit zur Gegenwart machen kann. Ich brauche für meinen guten Leser wohl nicht erst zu unterstreichen. Habe ich das *Gedächtnis* die *potentielle Zeitenergie* genannt (wie ich oben im Raume eine mögliche

Ursache sah), so treibe ich immer nur Begriffskritik, und habe nicht den Glauben, im Laboratorium das Gedächtnis als potentielle Zeitenergie handgreiflich nachweisen zu können. Man hat den Begriff der Energie auf die rätselhaften Kräfte des Lebens und des Geistes ausgedehnt; es wäre eines Versuches wert, den Energiebegriff auch auf die Zeit auszudehnen.

Die andere Möglichkeit ist noch rascher mit Worten zu erledigen. Ist nämlich die Zeit nicht wirklich, dann kann auch das Gedächtnis, dessen alleiniger Inhalt die Zeit ist, nicht wirklich sein. Dann ist das Gedächtnis wie sein Ichgefühl eine Illusion. Dann träumen wir und mögen noch im Traume lächeln über die Traumarbeit, die Traumgesichte zu verstehen.

Zufall.

I.

Wir nehmen unseren Ausgangspunkt wieder vom lateinischen Sprachgebrauch. Solange Latein die Gelehrtensprache war, hieß das Zufällige *contingens;* von contingere (*cum* und *tangere*), transitiv: berühren, ergreifen, ansteckend oder anstoßend berühren, ein Ziel erreichen, metaph. einen angehen, einem zustehen, mit einem verkehren, einen treffen; intrans.: *zutreffen*, *eintreffen*, eintreten (von Ereignissen), *passieren*. *Contingens* also: was unter günstigen oder ungünstigen Verhältnissen *eintrifft*. In diesem Sinne noch klassisches Latein, dann in der Scholastik: *zufällig; contingentia* die Möglichkeit, daß etwas eintreffe oder nicht. So auch im Französischen *contingence* und *contingent*. Ich lasse die unglaublich reiche Wortgeschichte anderer Bedeutungen beiseite (*tâche, Takt, Kontingent, integer*). Auch die englischen Formen und Wandlungen von *contingence*. Voltaire, dem inzwischen schon *hasard* geläufig war, hörte das Scholastische heraus, wenn er (Cand. 29) lachend sagt: „Ils raisonnaient sur les événements contingents ou non contingents de cet univers.“ Seltsam genug mutet uns das Wort *contingens* in den Schriften von Spinoza an.

Wir vermuten sofort, daß *Zufall* sich um diese scholastische Bildung nicht kümmerte, vielmehr Lehnübersetzung aus klassischem Latein ist. *Casus* (von cadere) heißt ursprünglich der Fall im Raume (in der Grammatik Lehnübersetzung von πτωσις), dann das Sinken, Stürzen, aber auch der Fall im Sinne von Ereignis, Vorfall, also *Zufall*. Casu gleich zufällig; casu fieri aut forte fortuna (Cicero). Das Präfix *zu*, das doch nicht zufällig sein kann, mag in mancher Verwendung an *occasio* anklingen (günstige Gelegenheit, καιρος), ist aber doch silbengemäße Lehnübersetzung von *accidens;* dieses hat nun schon den ganzen Begriffsinhalt, der uns bei unserem Zufallsbegriff beschäftigen wird: der Zufall im Gegensatz zur Kausalität, *per accidens*, *ex accidenti*, der Zufall als das logisch Nebensächliche, denn mit accidens wird bei spätern Autoren συμπτωμα übersetzt, im Sinne der Nebenerscheinung in einer Krankheit, wofür wir jetzt wieder Symptom

sagen; aber auch ein Werturteil liegt schon in accidens, wenn es par excellence einen unglücklichen Zufall bezeichnet. (Heute in der französischen Zeitungssprache *accident* geradezu ein Unfall, wofür im Lateinischen schon *accidentia*, im Griechischen noch zweideutig *συμβασις*.)

Ich möchte noch nach rückwärts die griechischen Vorbilder der lateinischen Worte und nach vorwärts das französische *hasard* vergleichen. Vorher noch einen Blick auf *coïncidence*, das, ohne Zufall zu heißen, sich seltsam oft mit dem Zufallsbegriffe kreuzt, dann nämlich, wenn der philosophische Schriftsteller von *zwei* Tatsachen aussagen will, daß sie ohne Kausalität, also zufällig zusammentreffen. Coïncidenz geht nicht auf irgendein lateinisches coïncidentia zurück und heißt in der Geometrie soviel wie Kongruenz, oder auch nur Gleichheit.

Die Lateiner hatten zu ihrer Lehnübersetzung zwei griechische Kunstausdrücke zur Verfügung: *συμβεβηκος* und *τυχη*; *συμβαινειν* hieß zusammentreten, zusammenkommen, zutreffen, bei Aristoteles *συμβεβηκος* schon terminus technicus für das *Zufällige*, später *συμβεβηκοτως* als Adverb. Die Vorstellung des Fallens fehlt dabei; nicht aber fehlt sie ganz bei *τυχη*, von *τυγχανειν*, eigentlich (von Wurfgeschossen) treffen, dann ein Ziel treffen, sein Ziel erreichen, Glück haben, daher intrans. *gelingen*, aber auch allgemein: sich treffen, *passieren*, zufällig da sein; besonders mit dem Partizip des andern Verbums, z. B. *τυγχανω ὢν*: ich bin zufällig; *τυχη*, was den Menschen trifft, Schicksal, *Glück* oder *Unglück*, aber *ἀπο τυχης*, *κατα τυχην* = *zufällig*. Für unser Sprachempfinden ist nun eine solche Bedeutungsgleichheit zwischen *Zufall*, *accidens* und *συμπτωμα*, daß der Nachweis der Lehnübersetzung fast nicht mehr geführt zu werden braucht; obgleich der ganze Begriff der Lehnübersetzung so neu ist, daß noch Schopenhauer, da er den Begriff des Zufälligen aus dem bloßen Zusammentreffen (ohne Notwendigkeit) erklärt und die Bezeichnungen in den verschiedenen Sprachen zur Erklärung heranzieht (W. a. W. und V. I 550), die Wörter *Zufall*, *συμπτωμα*, *contingens* nebeneinander hinsetzt, als ob jedes von ihnen selbständigen Beweiswert hätte; und nicht einmal in historischer Reihenfolge. Achten wir aber genau auf griechischen und lateinischen Sprachgebrauch, so mag wohl die Kontingenz am engsten mit *τυχη* zusammenhängen, casus und occasio mit dem schon erwähnten *συμπτωμα*, das im Verbum *συμπιπτειν* eine viel reichere Geschichte hat: handgemein werden, zusammenstürzen, zusammenfallen, verfallen, *sich zutragen*. *Accidens* ist offenbar Lehnübersetzung von *συμπτωμα*, wird aber schon in alter Zeit (bei Seneca und direkt als Übersetzung aus Aristoteles bei Boëthius) für *συμβεβηκος* gebraucht. Das Wort kann nichts dafür, daß *accidens* in der Ontologie ganz anders benutzt wurde, im Gegensatz zu *substantia* oder *essentia*, so daß accidentëitas, d. h. die essentia accidentis mit dem Zufallsbegriff wenig mehr zu tun

hatte; bei Descartes und Spinoza heißt nur das logisch Accidentelle *modus*, das Zufällige *contingens*. Im Deutschen haben wir die beiden sichtbaren Lehnübersetzungen: *Fall* für casus, *πτωσις* und *zufällig* für accidens.

Für die internationale Wortgeschichte ist es nun ganz lehrreich, daß höchstwahrscheinlich (nach einer Vermutung von Mahn) ein arabisches Wort *zehar*, mit dem Artikel azzahar, azzar, altitalienisch zaro zu dem französisehen *hasard*, englisch *hazard*, (ins Italienische als azzardo zurückgewandert) den ganzen Bedeutungsvorrat des scholastischen *accidens* mit übernommen hat.

Die Franzosen besaßen freilich eine alte Lehnübersetzung von *accidens* oder *casus*, wie man will, wenn man mir nämlich das Recht gibt, einen Fall eine Lehnübersetzung zu nennen, den die Sprachwissenschaft eine Doublette nennen könnte. *Chance* (von *cadentia*, wie *cheoir* von *cadere*) bedeutete freilich ein Würfelspiel, und ich finde bei Littré einen Beleg aus dem 15. Jahrhundert, der zu beweisen scheint, wie man *hasard* und *chance* auseinanderhielt: Quand il cognaist qu'en hasart gist sa chance. Die Vorstellung vom Spiele war wohl die Ursache, daß die Worte la chance livrée fast nur noch den Sinn von alea jacta bekamen. Noch unbrauchbarer wurde chance für den reinen und unparteiischen Zufallsbegriff dadurch, daß es im Spielerjargon mehr und mehr die *günstige* Chance bedeutete (porter chance); man achte darauf, daß im Deutschen Zufall dazu neigt, wie accident *unglückliches* Ereignis zu bezeichnen. So war der Weg für das Lehnwort *hasard* frei.

Interessant ist es nun, daß chance als Spielerausdruck etwa zweihundert Jahre lang ein ganz geläufiges Lehnwort im Deutschen war: *Schanze*. Schanze im Sinne von Erdwall ist nicht erklärt, *Schanze* im Sinne des Würfelfalls, also das französische *chance*, füllt in zahlreichen Redensarten vier Spalten des D. W. Geblieben ist die einzige *in die Schanze schlagen*, besonders sein Leben; es mag sein, daß der neuere Gebrauch volksetymologisch an den Festungswall mit denkt. Aber die Entstehung scheint mir deutlich aus dem Spieleraberglauben zu kommen. *Rompre la chance* sagt der Gegner im Spiel, wenn der andere einige Zeit im Gewinn war und dessen Spielerglück, sein Würfelfall, seine *cadentia*, durch irgend eine Änderung (in der Person oder im Platz) gebrochen werden soll. Man sagte früher auch deutsch: in die Schanze fallen, greifen; Luther hat aber gar wörtlich *die Schanze brechen*: „denn Gott bricht dem Teufel oft die Schanz und läßt ihn nicht immer treffen.“ Noch Opitz sagt (Psalmen S. 44) nicht „in die Schanze“, sondern „sie dürfen um den Rock die Schanze schlagen.“ Auch sonst: seine Schanze setzen, die Schanze wird gewonnen, verloren. Hält man fest, daß bei Schanze an ein Spiel gedacht wurde, vielleicht an ein bestimmtes Würfelspiel, so ist der Übergang von werfen in schlagen leicht erklärt, sobald an Stelle der

Vorstellung vom Würfelspiel die vom Kartenspiel getreten war. Karten schlägt man auf den Tisch. Für diese Annahme spricht es, daß das Wort *Mummenschanz*, bevor es mißverständlich für Maskenscherz gebraucht wurde, ein Würfelspiel bedeutete. Bei Wickram findet sich die Zusammenstellung: mummen und karten, und der Mummenschanz wurde bald geworfen, bald geschlagen.

Aus was immer für Gründen, *hasard* hatte den Zufallsbegriff übernommen. Gewiß bedeutete das Wort zuerst ein Würfelspiel. Ein Bericht aus dem 13. Jahrhundert, nach welchem das Würfelspiel *hasart* zum erstenmal vor einem Schlosse Hasart (El Azar), bei dessen Belagerung, in Aufnahme kam und daher seinen Namen hatte, ist unkontrollierbar. Das barbarische Wort erbte alle Begriffsfeinheiten der Griechen, der Scholastiker und nachher der Cartesianer, alle positiven und negativen Begriffseigenschaften und hatte überdies den Vorteil, sich im Scherz und Ernst zu einer Personifikation besser zu schicken als Worte, die schon an einen Sinn geknüpft waren. Weder von accidens noch von contingens hätte Voltaire so hübsch schreiben können, was Friedrich II. gern wiederholte: „Sa sacrée Majesté le hasard décide de tout."

Historisch ernsthaft auf den Zusammenhang der ganzen Übersetzungskette mit dem Homerischen *ποτμος* oder gar mit dem Sanskritstamm *pat* zurückzugehen, bin ich außerstande. Genug der Etymologie. Ist es doch ein winziges Beispiel für das Walten des Zufalls in der Sprachgeschichte, daß der Verbalstamm für *fallen*, nachweisbar zuerst im Griechischen, das Amt übernahm, ein Wort zu schaffen für die Nichtkenntnis einer Ursache; daß die Weltherrschaft Roms, dann das Aufkommen der germanischen Völker und andere Weltgeschichten die zufällige Ursache wurden für eine Übersetzung der griechischen Kultur ins Lateinische, für eine Übersetzung der lateinischen Kultur ins Deutsche. Das ist die Geschichte des deutschen Wortes Zufall. Es hätte bloß vor zweitausend Jahren für den eigentlich negativen Begriff eine Negation gebildet zu werden brauchen, z. B. *ἀναιτια* (was aber Schuldlosigkeit bedeutete), so hätten wir bei sonst gleichen Weltgeschichten vielleicht ein lateinisches incausativa (plur.) und ein deutsches Ungrund. An solche Negationen hätte manche Personifikation des Zufalls sich nur schwer knüpfen lassen; aber dem ganzen Ausbau des Begriffs hätte der negative Charakter nicht geschadet; auf der Welt kann es nichts Negativeres geben als die Null, und doch hat die Null das abendländische Rechnen umgeschaffen und ist selbst zum Worte für jede positive Zahl geworden (Zero = cifra = chiffre).

II.

Doch wir verlassen die Möglichkeiten und halten uns an das wirkliche Wort. Ich will zunächst einmal von Windelbands Abhandlung „Die Lehre vom Zufall" ausgehen. Trotzdem Windelband an eine immanente Logik zu glauben scheint, wenn

er gleich auf der zweiten Seite ausruft: „Diesen verschiedenen Beziehungen *muß* ein gemeinschaftlicher Begriff zugrunde liegen.“ Die Wortgeschichte weigert sich sehr oft, zu tun, was sie müßte. Aber Windelband hat die lange bekannten verschiedenen Beziehungen des Zufalls zum Ursachbegriff, zum Zweckbegriff, zum Gesetzesbegriff und endlich zur Logik überhaupt, sehr gut dargestellt, hat im Zufall nicht nur, wie alle ernsten Philosophen, die Negation der Notwendigkeit erblickt, sondern für dieses Verhältnis auch ein überraschend hübsches Wort geprägt: „der Zufall ist der Schatten der Notwendigkeit.“ Daß Windelband am Gottesglauben mit einer schamlosen Verbeugung vorübergeht, als ob Schopenhauer nie gelebt hätte, soll uns nicht kümmern.

Das erste wichtige Ergebnis ist: daß der Zufall ein relativer Begriff ist, daß es eine absolute Zufälligkeit nicht gibt. Man braucht keine philosophischen Studien gemacht zu haben, man mag den Erkenntnisproblemen gegenüber sogar auf dem Standpunkte des naiven Realismus stehen, und wird doch, wenn mit der Nase darauf gestoßen, zugeben müssen, daß absolute Zufälligkeit sich mit der Vorstellung nicht verträgt, alles auf der Welt habe seine Ursache. Und diese Vorstellung der Kausalität ist ja auch dem naiven Realismus nicht fremd. Nur daß so ein Philister zwar also nicht an den Begriff der absoluten Zufälligkeit glaubt, wohl aber an die Freiheit des menschlichen Willens, die doch in letzter Instanz ebenfalls absolute Zufälligkeit wäre.

Am deutlichsten machen wir uns den Gegensatz zwischen relativer und absoluter Zufälligkeit, wenn wir bei der ersten an zwei Ereignisse oder Tatsachen denken, bei der zweiten an ein einziges Ereignis. Das einzelne Ereignis gehört an irgendeiner Stelle immer in die durchaus notwendige Kausalkette; wir nennen es nur zufällig, wenn wir seine Ursache oder seine Motivierung nicht kennen oder nicht beachten. Zwei Tatsachen aber nennen wir in Beziehung aufeinander auch dann noch zufällig, coïnzident, wenn wir die Notwendigkeit jeder einzelnen kennen und beachten. Ein Felsstück fällt in dem Augenblicke auf die Schienen herunter, wo es einen heranrasenden Schnellzug zum Entgleisen bringt. Wir können die Notwendigkeit des Sturzes (nach Zeit und Raum gemessen) sehr gut verstehen, wir müssen sogar die Notwendigkeit nach dem allgemeinen Kausalitätsprinzip zugeben. Ebenso kennen wir genau nach Zeit und Raum den Fahrplan der Eisenbahn. Fiele der Stein eine Meile von den Schienen entfernt nieder, so wäre gar nichts Beachtenswertes geschehen. Fiele der Stein hinter dem Zuge nieder, so sprächen wir von einem glücklichen Zufall. Bringt der Stein den Zug durch ein unglückliches *Zusammentreffen* in Zeit und Raum zum Entgleisen, so bringen wir die beiden Bewegungen des Zugs und des Steins nicht auf eine gemeinsame Ursache oder auf ein gemeinsames Motiv, mögen wir die Kausalkette zurück-

verfolgen, so weit wir wollen. Denn der regressus in infinitum, der ja wohl auf Gott führen würde, ist nicht mehr in unserm Denken, nicht mehr in unserer Sprache.

Ich bemerke dazu, daß die Auffassung der Menschengeschichte, die sich gern Weltgeschichte nennt, als einer chronologischen Reihe von relativen Zufällen, daß also die Leugnung historischer Gesetze und die Ablehnung einer Philosophie der Geschichte wortgeschichtlich gar sehr begründet ist. Geschichte ist, was geschieht, *quod accidit*, ein Accidens also. (Vgl. Art. *Geschichte.*)

Dazu kommt noch, daß die Geschichte (ursprünglich: das geschicht) im Ahd. und im Mhd. noch casus, eventus bedeutet und in den Redensarten *von geschicht*, *durch geschicht* noch lange *zufällig* heißt. Erek (5 811) bringt den Gegensatz *mit muote* (absicht) und *von geschichte.*

Diese Auffassung des Zufallsbegriffs ist neu nur für den naiven Realismus. Alle klaren Denker haben seit Jahrtausenden ausgesprochen, daß es einen Zufall in der Wirklichkeit nicht gebe, daß der Zufall ein relativer, ein menschlicher Begriff sei, gebildet, unsere Unwissenheit zu verschleiern. Der Philosoph der Wahrscheinlichkeitsrechnung, Quételet, drückt es so aus: „Le mot hasard sert officieusement à voiler notre ignorance." Schon bei Spinoza kann man das lesen: „Res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur nisi respectu defectus nostrae cognitionis." Aber der alte Hippokrates hat es, wenn der Satz wirklich auf ihn zurückgeht, schon besser und allgemeiner ausgesprochen: *ἡμιν μεν αὐτοματον, αἰτιᾳ δ'ουκ αὐτοματον.* Grundsätzlich gibt es keinen Zufall; einen Zufall gibt es nur *für uns.* Der Zufall ist ein menschlicher Begriff.

All das ist so oft gesagt worden und ist so einleuchtend, daß alle frei denkenden Menschen im Gebrauche des Zufallsbegriffs übereinstimmen müßten. Zufall bezeichnet zugleich eine Negation und eine Relation. Es ist nicht jedermanns Sache, diese beiden Einschränkungen schon in dem Satze zu begreifen: Zufall ist ein Wort der Menschensprache. Aber jedermann müßte einsehen, daß Zufall die (relative) Abwesenheit einer Ursache bedeutet, daß also Zufall nicht selbst Ursache sein kann. Und doch hat der mächtigste Trieb der menschlichen Sprache, der anthropomorphische Trieb der Personifikation, immer die Neigung gehabt, hinter dem Zufall etwas Wirkliches oder Wirkendes zu sehen, einen Faktor des Geschehens. Wenn wir nur rücksichtslos genug sind, so finden wir den Gott Zufall, sa sacrée Majesté le hasard, nicht nur in scherzhaften und spielerischen Gedichten, nicht nur im Kopfe von traumgläubigen Lottospielern, sondern bei sonst starken und verehrungswürdigen Philosophen. Eigentlich steht Spinoza ganz allein mit seiner unzerreißbar ehernen Kette der Notwendigkeit.

Wir werden nachher, wenn wir den Gegensatz Zufall und Absicht betrachten, erfahren, daß die scheinbar so disparaten Begriffe Zufall und göttliche Vorsehung in einer und der-

selben Personifikation zusammentreffen. Aber auch hier, wo wir noch den Gegensatz Zufall und Ursache allein im Sinne haben, stoßen wir an die Grenzen von Sprache und Denken, sobald wir das Bild als Bild zu erkennen vergessen, sobald wir über das Anthropomorphische hinaus zu gelangen versuchen. Windelband weicht dieser Gefahr nicht immer aus: ihm ist es eine „Aufgabe aller Metaphysik, jenseits alles Bedingten das Unbedingte zu suchen", die auf den Begriff der transzendentalen Freiheit „hindrängt" (S. 17). Wir aber glauben, daß in der Wirklichkeitswelt weder eine positive Ursache noch ein negativer Zufall mitarbeitet, daß beide Begriffe nur an die menschliche Auffassung der Wirklichkeitserscheinungen geknüpft sind und daß es darum vollkommen sprachliche Willkür ist, wenn man bei einem regressus in infinitum die Grenze menschlichen Wissens überschreitet und zu der leeren Worthülse einer letzten Ursache kommt. Es ist sprachliche Willkür, ob man diesen Endpunkt des Denkens, den logischen Standpunkt, den man zum ontologischen Anfangspunkte macht, einen Zufall oder eine Ursache nennen will. Bekanntlich ist auch Kant dieser Versuchung erlegen und hat, wie sein erster starker Kritiker schon rügte, das Kausalitätsgesetz, das nur für die Welt der Erscheinungen gelten sollte, auf das Verhältnis zwischen Erscheinung und Ding an sich denn doch angewandt. Windelband hat ganz fein darauf hingewiesen, daß selbst der vage Ausdruck Kants, der Erscheinung *müsse* etwas *entsprechen*, was an sich nicht Erscheinung ist, was also erscheint, — daß selbst dieser vage Ausdruck ein kausales Verhältnis zwischen Ding-an-sich und Erscheinung unabsichtlich verberge. Es überschreitet die menschlichen Grenzen, etwas über den ontologischen Anfangspunkt der Wirklichkeitswelt aussagen zu wollen. Und es ist Wortaberglaube, gar noch die Zufallslaute *Ur-sache* dahin auszudeuten, daß das Ur*sein* ursächlich, kausal gewesen sein müsse. Als ob es im Plane göttlicher Vorsehung gewesen wäre, Metaphysik in deutscher Sprache abfassen zu lassen. Als ob der Bibelspruch hieße: im Anfang war das deutsche Wort.

Der Gegensatz zwischen Zufall und Ursache schleicht ganz nahe an den Gegensatz zwischen Zufall und Gesetz heran. Mill, der Schöpfer unserer neueren Logik des Naturverstehens, wirft die beiden Gegensätze noch durcheinander: „Zufällig verbundene Tatsachen sind einzeln die Wirkungen von Ursachen und daher von Gesetzen; aber von verschiedenen Ursachen und von Ursachen, die durch kein Gesetz miteinander verbunden sind." Ich glaube nicht, daß das eine glückliche Fassung des Begriffs sei.

Durch Newtons große Arbeit ist die Bahn einer Kanonenkugel und die Bahn eines Planeten ganz ähnlichen Rechnungen unterworfen worden. Der Ort eines Planeten läßt sich aber mit absoluter Genauigkeit gesetzlich vorausbestimmen; die Kugel wird zufällig um einige entscheidende Meter an ihrem Ziele vorbei-

fliegen. Was nennen wir in diesen beiden Fällen Gesetz und was Zufall?

Wir sehen dabei von dem Unterschiede zwischen empirischen und deduktiv-mathematisch bewiesenen Gesetzen ab, obgleich bei den ersten der Gegensatz zwischen Zufall und Gesetz, bei den zweiten der Gegensatz zwischen Zufall und Ursache sich in so etwas wie ein System bringen ließe. Ich möchte auf etwas anderes die Aufmerksamkeit richten.

Die Gleichförmigkeiten der Planetenbewegungen waren vorhanden, bevor ein Mensch sie wahrnahm und sie Gesetze nannte. Die Gleichförmigkeiten der Planetenbewegungen waren vorhanden und dienten schon zu richtigen Vorausberechnungen, als diese Gesetze noch mit dem ptolomäischen Weltsystem falsch und unsäglich kompliziert dargestellt oder erklärt wurden. Die Gesetze der Bewegungen blieben, als Kopernikus das Koordinatensystem, Kepler die Kurve, Newton die Kraft ganz anders bestimmt hatten. Die Ursache nur hatte sich geändert, das Gesetz nicht. Und es ist hoffentlich nicht ein Plan der Vorsehung gewesen, sondern ein relativer Zufall, d. h. unberechenbare Notwendigkeit, wenn die gleichen Fallgesetze Galileis, die Newton zu Sternengesetzen machte, fast zu gleicher Zeit die Ballistik entwickeln halfen, so daß man der fliegenden Kanonenkugel mit Naturgesetzen beikommen konnte. Nun haben wir Bewegungen der Planeten, die keine menschliche Kraft beeinflussen kann und die doch von Natur keinen Zufall zulassen; und wir haben die Kanonenkugel, der die Menschen mit feinster Mechanik alle gesetzlichen Bedingungen ihrer Bewegung vorgeschrieben haben und die dennoch zufällig an ihrem Ziele vorüberfliegt, wo dann für die Wirkung ein Meter und ein Kilometer oft keinen Unterschied macht. Wir können aus diesem Beispiele sehen, wie sich der Zufallsbegriff (der relative, der der Ursache gegenübersteht) dem Gesetze gegenüber geändert hat. Relativ zufällig nannten wir, wessen Ursache wir nicht kannten oder nicht beachteten. Bei der Planetenbewegung aber, ob wir nun deren Gesetze bloß ungefähr oder mathematisch kennen, gibt es nur darum keinen Zufall, weil unsere Instrumente für Wahrnehmung der Zufälligkeiten nicht ausreichen, weil wir die „zufälligen“ Nebenbewegungen der Planeten nicht kennen. Sobald wir, wir auf der Erde, solche kleinere Bewegungen erst bemerkt haben, ruhen wir nicht eher, als bis auch sie in Gesetzesformeln gebracht sind.

Bei der Kanonenkugel nun wäre es sicher möglich, auch die kleinsten Aberrationen mathematisch darzustellen und sie unter Gesetze zu bringen. Daran haben wir aber ein sehr geringes Interesse. Das Interesse will nicht die Erklärung des Fehlschusses, sondern des Treffers. Und der Artillerist ist schon zufrieden, wenn er den Zufall durch eine große Zahl von Treffern praktisch eliminiert hat.

Da haben wir denn bei einer so streng logischen Untersuchung an einer einzigen Stelle gleich nicht

weniger als zwei Vorstellungen, in denen wir ein Naturgeschehen ganz beschränkt vom menschlichen, sprachlichen Standpunkte aus verstehen, also doch wohl mißverstehen.

Erstens sind es ja doch wohl Menschen allein, die Gesetze in der Natur finden und aufstellen. Ich fürchte, der Gedanke ist immer noch paradox; und doch weiß ich nicht, wie ich etwas so Einfaches besser als durch die einfache Wortfolge verdeutlichen soll: es gibt keine Ordnung in der Natur, Ordnung ist nur im menschlichen Verstande; Gesetze sind nur, sind erst im menschlichen Verstande. Hoffentlich versteht mich niemand so gröblich falsch, als ob ich nun das, was in der Natur ist und was uns zur ordentlichen Fassung des Ordnungsbegriffs, des Gesetzbegriffs geführt hat, für minderwertig hielte gegenüber den armen Menschenbegriffen. Wir haben ja nur den Regelmäßigkeiten der Natur (ich weiß, daß ich aus der Tautologie nicht herauskomme) bildlich menschliche Gesetze unterlegt. Das Gesetz ist eine menschliche Hilfsvorstellung.

Seit Hume ist der Gedanke ferner nicht ganz abzuweisen, daß auch der Ursachbegriff Menschenwerk ist, daß wir mit Sicherheit im Verhältnis von Ursache und Wirkung nur die Zeitfolge kennen. Wüßten wir, was die Zeit ist, so würde die Ursache vielleicht zu einer Funktion der Zeit.

Und nun zu diesem ersten Punkte eine Bemerkung, die uns fast unheimlich ein Maskenspiel der Sprache sehen läßt. Wir haben oben den Zufall einen menschlichen Begriff genannt. Nun sehen wir, daß die Gegenbegriffe des Zufalls (Ursache und Gesetz) erst recht menschliche Produkte sind, so daß wir geneigt sein könnten, alles auf einen blitzschnellen Wechsel des Menschenstandpunktes zurückzuführen: sehen wir im relativen Zufallsbegriff nur menschliche Unwissenheit, dann erscheint der Naturlauf als eine Kette, besser als ein Gewebe von Kausalität und Gesetz; sehen wir aber wieder in Kausalität und Gesetz arm menschliche Orientierungsversuche, dann wird der Naturlauf frei von solchen Begriffsketten, dann wird die Natur, wie schon früher Geschichte, zu einem Spiel des Zufalls.

Sodann spielt, wenn wir den Ort des Einschlagens bei einer Kanonenkugel einen relativen Zufall nennen und bald von einem günstigen Zufall (Treffer), bald von einem ungünstigen reden, doch ganz offenbar ein menschliches Werturteil mit, bei dem niemand zweifeln wird, wie doch bei Ursache und Gesetz, daß es mit der Sache selbst nichts zu tun habe: das Interesse. Der Zufall tritt in Gegensatz zu einem neuen Begriff, zu einem ganz grob menschlichen: zum Zwecke. Von einem höchsten Standpunkte der Erkenntnistheorie aus ist der Zweckbegriff nicht menschlicher als der Gesetzesbegriff und der Kausalbegriff; gröber menschlich ist der Zweckbegriff etwa nur, weil ein gesetzter Zweck Absicht, Überlegung, Bewußtsein voraussetzt. Ich komme gleich darauf zurück.

III.

Das menschliche Interesse steckt tief im menschlichen Zweckbegriff.

Wir wissen, daß das deutsche Wort Zweck, der Pflock oder das Pflöckchen in der Scheibe, der Zielpunkt also (vgl. Art. *Zweck*), in der Gemeinsprache wie in der philosophischen Terminologie für τελος, finis eingetreten ist. Uns kommt es natürlich so vor, als ob der Gegensatz des Zufalls durch *Zweck*, *but* deutlicher ausgedrückt würde als durch das griechische τελος, daß *zweckmäßig* verständlicher sei als teleologisch. Wird wohl Selbsttäuschung sein. Gewiß ist nur, daß das Jahrtausend christlicher Weltanschauung im Abendlande viel dazu beigetragen hat, die Zweckmäßigkeit (namentlich der Organismen) volkstümlicher, gemeinsprachlicher zu machen und doch zugleich zu einer Stütze des Gottesglaubens. Die Teleologie der Griechen, ja selbst die Entelechie des Aristoteles hatte mit Religion so gut wie nichts zu tun. Die Griechen hatten keine religiösen Dogmen. Heute spaltet sich die Bevölkerung des Abendlandes in zwei Gruppen, von denen die eine die erstaunliche Tatsache (ich möchte gerne ein tautologisches Wort vermeiden und kann es nicht), die erstaunliche Tatsache, daß in den Organismen etwas stimmt, daß die Organismen leben können, daß sie Sinne für unsere Sinnenwelt, einen Magen für ihre Nahrung und Atmungsorgane für ihre Umwelt haben, auf Zufall und natürliche Gesetze (d. h. auf beides zugleich) begründet, — von denen die andere einen menschenähnlichen Gott annimmt, der Menschenzwecke bei der Schöpfung dieser Organismen mit menschlicher Weisheit ausführte. Und damit das heilige Lachen über die arme Menschenweisheit nicht ganz aufhöre, sind bei den besten Vertretern beider Gruppen Denkrichtungen vorhanden, die schnurstracks zu der Gegenpartei führen. Die neueste Philosophie des Zweckbegriffs redet von unbewußten Zwecken, die aus unbewußtem Willen und unbewußten Vorstellungen hervorgehen, und will oder kann nicht sehen, daß der Zweckbegriff menschlich ist, absichtsvoll, bewußt, nicht Zweck mehr, wenn unbewußt. Und die neuesten Vertreter eines geläuterten Darwinismus, der Zufall und Naturgesetz zusammenbraut, weisen dem relativen Zufall der Naturgesetze Zielstrebigkeit zu und wollen oder können nicht sehen, daß ein Ziel (τελος, finis, Zweck) von blindem Zufall, von blinden Naturgesetzen nicht gesehen und nicht erstrebt werden kann.

Und es hieße wahrhaftig zum Kinde werden, das aus seinem Wunderknäuel die Überraschungen abwickelt, die ein gütiger Fabrikant hineingewickelt hat, wollte man nach Spinoza, Hume, Kant und Schopenhauer immer noch den lieben Gott bemühen, Schopenhauers alten Juden, um diese Verwirrung von Zufall und Zweck zu entwirren. Es ist doch wohl kein Zufall, wenn in diese Darstellung das Wort Wunder sich hineinverirrt hat. Man achte wohl auf die Antinomie, zu der die christliche Theologie durch ihre Vorstellung von Gottes Wundern, die sich um jedes Haar auf jedes Menschen Kopfe zu kümmern hatten, hätte geführt

werden müssen.[1]) Das Wunder hebt die Ursächlichkeit der Naturgesetze auf. In der Welt des Wirklichen gibt es keine Freiheit, keine Freiheit des Unorganischen, keine Freiheit des Organischen, auch nicht den sogenannten freien Willen des Menschen. Gäbe es nun einen Gott, der Wunder tut, indem er die Sonne stille stehen heißt oder ein gesundes Haar herunterfallen läßt, so wäre dieser allmächtige Wille der einzige freie Wille auf der Welt, wäre die Willkür, und weil diese Willkür der Ursächlichkeit und den Naturgesetzen schroff gegenübersteht, so wäre dieser Gott gar nichts anderes als der uns schon wohlbekannte personifizierte Zufall. Nun haben wir Ursache und Naturgesetz als menschliche Sprachprodukte erkannt; der alte Jude wäre also, womit ihm vielleicht doch zu nahe getreten würde, nicht einmal ein Wort wie andere, sondern nur die Negation eines menschlichen Sprachprodukts. Aber wir wissen auch schon, daß der Zweckbegriff eine noch gröbere Menschenvorstellung ist als Ursache und Gesetz; und der liebe Gott, der der Ursächlichkeit und dem Naturgesetz gegenüber der reine Zufall wäre in allen seinen Wundern, der casus purus putus, ist als Zweck der Zwecke, als das Bewußtsein aller Zwecke für den Gläubigen wirklich und wahrhaftig die Aufhebung und die Negation alles und jeden Zufalls. Man könnte Hegels Terminologie anwenden und auf diesen Zufall an sich und außer sich eine schöne neue Theologie begründen. Und nicht einmal eine ganz neue Theologie. Der Mißbrauch der Logik hat bereits früher zu einer Negation geführt, die Gott oder Zufall zu nennen eigentlich in das Belieben des Adepten stellen mußte. Und gestellt hat. Man denkt wahrscheinlich zunächst an Hegel, aber die Wirrsal des Zufallsbegriffs reicht viel weiter hinauf, nach Alter und auch nach Ansehen. Bis auf den unklaren Wortgebrauch des Aristoteles geht die Neigung zurück, nur das Allgemeine oder etwa die Mehrheit der Fälle unter den Ursachbegriff zu bringen, jede Einzelheit jedoch als zufällig anzusehen, oder doch wenigstens als behaftet mit singulären, also unwesentlichen, also zufälligen Umständen. Nur der Ideologe Hegel konnte so weit gehen, jedes Zufällige oder Wirkliche als eine Ohnmacht der Natur zu verachten, als einen Abfall der Natur von der Idee. Aber tief im Wesen der Sprache ist es begründet, alles Denken oder sogenannte Schließen auf das Allgemeine oder Wesentliche zu beschränken und unter diesem Banne der Sprache das

[1]) Diese gottselige Hyperbel, die so recht dem nüchternen abendländischen Satze minima non curat praetor entgegensteht, findet sich öfter im Neuen Testament: Apostelgeschichte 27, 34. Ev. Lucae 21, 18, am breitesten Ev. Matthäi 10, 29 bis 31: „Kaufet man nicht zween Sperlinge um einen Pfennig? Noch fället derselben keiner auf die Erde, ohn euren Vater. Nun aber sind auch eure Haare auf dem Haupte alle gezählet. Darum fürchtet euch nicht, ihr seid besser denn viele Sperlinge.“ (Bei Lucas: „ein Haar soll nicht umkommen,“ woraus wohl unser „kein Haar krümmen.“)

Allerallgemeinste und Wesentlichste, das Wesen oder das Sein göttlich zu verehren, dagegen aber das Unwesentliche zu verachten und ihm den Spitznamen Zufall zu geben. Aus diesem Sprachaberglauben ist dann ganz logisch der ontologische Beweis für das Dasein Gottes hervorgegangen. Man abstrahierte immer weiter, man verallgemeinerte immer weiter, bis man zum leeren oder absoluten Begriffe des Wesens oder des Seins gelangte; und dieser allerleerste Begriff sollte doch noch unter den Begriff der Ursache gebracht werden, die Existenz sollte Ursache oder Wirkung des Seins sein. Es ist wirklich nicht auszudenken. Das Unbedingte, das Absolute, was nicht mehr erschlossen werden kann, das ist dann am Ende je nach der Gemütsverfassung des sprechenden Menschen entweder ein blinder Zufall oder eine allsehende Gottheit.

Dieser Unterwerfung unter den Logismus der Sprache hat sich leider auch Kant schuldig gemacht; aber doch nur in dem einzigen Punkte, wo unausgesprochen und doch unabweislich der Kausalitätsbegriff von der Erscheinungswelt hinweg auch auf das Ding-an-sich ausgedehnt wird, das Ding-an-sich, das doch schließlich nur die letzte Abstraktion, das unbedingte Sein ist. Jedoch mit dem Vorwurfe, Kant habe aus dem überkommenen Begriff der unbedingten Notwendigkeit eine widerspruchsvolle Vorstellung vom Zufall geschöpft, hat Schopenhauer (W. a. W. u. V. I 552) unrecht. Schopenhauer hat da einmal leichtsinnig zitiert und seine Nachschreiber haben ihm allzusehr vertraut. Kant sagt *nicht* „Alles Zufällige hat eine Ursache“ und fügt *nicht* hinzu „Zufällig ist, dessen Nichtsein möglich“. Ich setze die Stelle vollständig her; man wird sehen, daß Kant die beiden Sätze ironisch abfertigt. „Der vermeinte Grundsatz: alles Zufällige hat eine Ursache, tritt zwar ziemlich gravitätisch auf, als habe er seine eigene Würde in sich selbst. Allein frage ich: was versteht ihr unter Zufällig? und ihr antwortet, dessen Nichtsein möglich ist, so möchte ich gern wissen, woran ihr diese Möglichkeit des Nichtseins erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Succession und in dieser ein Dasein, welches auf das Nichtsein folgt (oder umgekehrt), mithin einen Wechsel vorstellt; denn daß das Nichtsein eines Dinges sich selbst nicht widerspreche, ist eine lahme Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe notwendig, aber zur realen Möglichkeit bei weitem nicht hinreichend ist; wie ich denn eine jede existierende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objektive Zufälligkeit derselben in ihrem Dasein, d. i. die Möglichkeit ihres Nichtseins an sich selbst, gar nicht schließen kann.“ (Kr. d. r. V., Ausg. d. Akad. III 206)

Darin aber hatte Schopenhauer recht gegen Kant, daß die *unbedingte Notwendigkeit* ein Unbegriff ist. Man muß eigentlich die Notwendigkeit schon personifizieren, wie Spieler und

andere Gläubige den Zufall personifiziert haben zu einer sacrée Majesté, um die Notwendigkeit unbedingt, absolut oder so ähnlich nennen zu können. Und so erfahren wir jetzt, daß auch die Notwendigkeit ein relativer Begriff ist, erkennen also etwas spät, daß auch der Zufall, die Negation der Notwendigkeit, relativ sein mußte, daß es immer nur einen relativen Zufall geben konnte.

Wir gelangen also zu einer Antinomie, die natürlich als Widerspruch erscheint, sobald sie in Sprache ausgedrückt wird: nicht nur der Zufall ist nicht in der Natur, ist nur menschliches Denkprodukt, mag er nun Abwesenheit einer Ursache, eines Gesetzes oder eines Zweckes bedeuten wollen; auch Ursachen, Gesetze und Zwecke sind nur Produkte der menschlichen Sprache, sind nicht in der Natur, trotzdem die Kette oder vielmehr das Gewebe, das unzerreißbare Gewebe der Notwendigkeit sicherlich wie über den kreisenden Planeten, so über jedem fallenden Haar auf meinem Kopfe herrscht, ja bis hinunter über jedem Worte und jedem Komma dieses Satzes. Nur der mittelalterliche Wortrealismus, der mit einer Art von ontologischem Beweise Notwendigkeit und Zufall als Gottheiten verehrt, sieht einen Widerspruch, wo der konsequente Nominalismus mir recht gegeben hätte.

Wenn der Zufall wirklich nicht ein rein negativer Begriff wäre, nicht überdies ein Begriff der Menschensprache, wenn Menschenabsicht der alleinige Gegensatz zu diesem Zufallsbegriffe wäre, wenn man zu der Frage ein Recht hätte, ob die Welt aus einem Würfelbecher voll von Atomen, oder von einem menschenähnlichen Schöpfer mit List und Verschlagenheit hergestellt worden sei, dann hätte das altberühmte Gleichnis einen guten Sinn und die Antwort müßte lauten: das zufällige Herausfallen der Planeten und der Blumen und der Schmetterlinge aus dem großen Würfelbecher sei über alle Maßen unwahrscheinlich, die Herstellung durch einen menschenähnlichen Schöpfer sei höchst wahrscheinlich. Aber so kindlich darf man die Frage wirklich nicht stellen. (Vgl. im Art. *Wahrscheinlichkeit* die Berechnung der Chancen für den Zufall.) Selbst der Darwinismus hat den Zufallsbegriff da besser gefaßt, anstatt des absichtslosen Zufalls eine Zufallsgeschichte angenommen, anstatt eines Autors der Welt, eines Urhebers oder Dichters, die Entwicklung gesetzt, die ein Auctor oder Mehrer ist.

Wir aber wissen, daß der Zufallsbegriff Menschenwerk ist. Menschenwerk auch der Schönheitsbegriff und der Ordnungsbegriff. Menschenwerk der Gottesbegriff. Menschenwerk der Ursachbegriff. Da ist es für uns der Gipfel wortabergläubischer Menschlichkeit, die Frage auch nur zu stellen und sie nun gar durch ein kindisches Gleichnis beantworten zu wollen: ob der Zufall oder Gott die Ursache der Weltordnung und der Weltschönheit sei.[1])

---

[1]) Zu den Wörtern ohne Sinn, also zu den Scheinbegriffen, wird *Zufall* schon

Zweck. — Alle Welt hat einmal über die burleske Antwort gelacht, die ein Kind auf die Frage bekommen haben soll, wozu es Zwillinge gebe. Die Antwort lautete: „Damit die Menschenfresser Vielliebchen essen können.“ Alle Gründe der Teleologie sind aber von dem gleichen Werte wie dieser Scherz. Bei der alten Weltbetrachtung, die sogar zu einem Beweise für das Dasein Gottes ausgenützt wurde, lag das auf der Hand; als man noch lehrte und glaubte, es liefen die Hasen umher, damit der Mensch, die Krone der Schöpfung, gespickten Hasenrücken mit Sahnensauce essen könnte, hätte unser Grund für die Existenz von Zwillingen gar nicht als Spaß empfunden werden können. Denn ein Volk, welches Menschen fräße, wie wir Hasen, und die Sitte des Vielliebchens bei diesem Gericht aufrecht hielte, wie wir das Spicken des Hasenrückens, hätte in der Tat ein Recht auf Zwillinge.

Doch selbst die verfeinerte Teleologie, welche bekämpft zu haben das Hauptverdienst Darwins ist, und welche augenblicklich in neuen Zweckabstraktionen von Forschern wie Nägeli wieder eingeführt wird, ließe sich mit einigem Übermut auf die Formel bringen: „Damit die Menschenfresser Vielliebchen essen können.“ Denn der Unsinn liegt in der Verwendung des Wörtchens *damit* auf irgend einem naturhistorischen Felde. Wo die Naturwissenschaft nicht mit einem *weil* antworten kann, da hat sie unbedingt ihr Nichtwissen einzugestehen. Der Versuch Coßmanns, den Begriff der Teleologie gegen die materialistische Weltanschauung zu retten, richtet sich nicht gegen die sprachkritische Verwerfung des alten Zweckbegriffes; auch Coßmann treibt Erkenntnistheorie, wenn er mit subtilster Kritik dem alten Worte einen neuen Inhalt geben will.

Die letzte und vielleicht unlösbare Aufgabe der Sprachkritik wäre, die Entstehung des Zweckbegriffs im Menschen zu erklären. Das wäre wichtiger, als zu erfahren, wie die religiösen Dogmen und wie das Gewissen entstanden ist. Denn die drei großen Gegensätze, mit denen sich alle Metaphysik seit jeher befaßt hat, liegen im Zweckbegriff versteckt: *natura naturans* und *natura naturata*, oder wie immer man das Rätsel der Weltschöpfung nennen will (*Gott*), *Notwendigkeit* und *freier Wille* (Freiheit), Zeit und Unendlichkeit, d. h. subjektive Zeit und objektive Zeit (*Unsterblichkeit*). Alles dieses hat entweder den Zweckbegriff bilden helfen, wenn er nämlich ein Irrtum ist, oder

---

von einem Autor gezählt, dem man eine solche Freiheit kaum zutrauen sollte. In einem auch sonst lesenswerten Regelbuche der philologischen Kritik, in des Joannes Clericus „Ars Critica“ (1697) finde ich unter der Kapitelüberschrift „Voces esse, quibus nulla subjecta est potestas“ folgende Worte (I. 328): Hinc factum ut quaedam etiam, quae oculis aut aliis sensibus non usurpemus, nominibus afficiamus, licet nusquam sint, et propter nomina nota cognosci a nobis putemus. Cum quidpiam contingit, cuius causa prorsus ignota est, dicimus factum id esse *casu seu fortuna*, et rem acu tetigisse putamus, cum tamen in vocibus nullam subjecerimus notionem.

ist aus dem Zweckbegriff herausphantasiert worden, wenn es nämlich Zwecke in der Wirklichkeit gibt. Ob Irrtum oder Wirklichkeit, so oder so ist der Zweckbegriff in der Sprache wirklich. Der Gottschöpfer, die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit einer Seele sind die populären oder pöbelhaften Begleiter des Zweckbegriffs. Vielleicht aber sprechen wir nur von Zwecken, weil wir, durch unseren vererbten Sinnenverstand gezwungen, neben der natura naturata eine natura naturans (Lessings: plastische Natur, wenn es eine gibt), neben der allgemeinen Bedingtheit und Notwendigkeit alles Geschehens eine unbedingte Willensfreiheit, neben einer subjektiven Spanne Zeit eine absolute Ewigkeit oder unendliche Zeit vorstellen, d. h. (da wir das alles nicht wirklich vorstellen, sondern nur formelhaft für den Augenblick festhalten) weil wir diese Dinge in den Formelkram unserer Sprache haben aufnehmen müssen.

Was dem Zweckbegriff sprachlich zugrunde liegt, das ist immer der Widersinn der finalen Ursache, die menschliche Vorstellung von einem Ende, nach welchem der Anfang sich richtet. Der deutschen Sprache war es vorbehalten, dazu auch noch das entsetzliche Doppelwort *Endzweck* zu bilden, in dem das eine lateinische *finis* einmal mit *Ende*, einmal mit *Zweck* übersetzt wird. Die Bedeutungsgeschichte der entsprechenden Worte im Deutschen und im Französischen lehrt deutlich, wie brutal die menschliche Zielabsicht da in die Naturvorgänge hineingelegt worden ist. Eigentlich hätte nur Schopenhauer, der der Natur einen Willen zugrunde legte, von Zwecken in der Natur reden dürfen, und auch Schopenhauer nur, wenn er vergessen hätte, daß sein metaphysischer Wille vor dem Verstande, daß er unbewußt war.

Das deutsche Wort *Zweck* ist ohne Frage identisch mit dem Worte *Zweck*, das einen hölzernen Schuhnagel bedeutet. Der dumme Scherz, den Satz „Es wächst der Mensch mit seinen höhern Zwecken" parodistisch auf die Höhe der Schuhnagelköpfe zu beziehen, ist also nicht ohne etymologische Berechtigung. Adelung nennt Zweck „einen kleinen Nagel mit einem runden Kopfe, besonders so wie die Schuster sie gebrauchen, die Schuhsohlen gemeiner Leute damit zu beschlagen." Dann bezeichnete das Wort den Nagel in der Scheibe, das Pflöckchen, nach dem der Schütze zielte, in weiterer Bedeutung das Ziel, wonach man läuft. Noch Opitz sagt: Einer sticht seinen Klepper an, „zu treffen auf den Zweck". Ein deutscher Mystiker, J. Böhme, scheint wieder einmal das anschauliche Wort zuerst für eine psychologische Vorstellung verwandt zu haben. Seitdem bedeutet *Zweck* sinnvoll immer nur das, um deswillen eine menschliche Handlung geschieht, sinnlos das unbekannte Warum (Notker und Eckhart übersetzten das lateinische finis mit *Warumbe*) eines lebendigen Naturvorgangs. Besonders in dem Worte *Pflöckchen* blieb das Bildliche des Zweckbegriffs lange erhalten. *Pflöcklein* ist das Hindernis,

der störende Pflock. Noch bei Luther. *Pflöckchen* schon eindeutig bis ins 18. Jahrhundert hinein der Nagel im Zentrum der Scheibe, also bildlich der Zielpunkt, das Richtige. Ich finde bei Thomasius (Von Nachahmung der Franzosen) *Pflöckchen* und *Hauptzweck* fast synonym gebraucht. Die Stelle, im Deutschen Wörterbuch übersehen, lautet: „Es kann nicht fehlen, wir müssen mit unserer Nachahmung das rechte pflöckgen nicht getroffen haben, und ist dannenhero hoch nöthig, wenn wir ihnen hinter die Künste kommen wollen, wodurch sie alle Welt ihnen Ehrerbietung zu bezeigen anlocken, daß wir der Sachen ein wenig reiffer nachdenken, ob wir den wahren Hauptzweck erreichen können."

Wer darüber lächeln will, daß es just Böhme war, der tiefsinnige Schuster, der den Schusterausdruck *Zweck* aus seiner Werkstatt in die Philosophie einführte, der mag nur lächeln; ich stelle diesen Gottbeschauer nicht allzu hoch; aber der Spötter lese zu seiner Strafe andächtig, was Eucken, dem ich die Notiz verdanke, über die Bedeutung Böhmes und sein sprachliches Ringen mit dem Irrationalen und Erdhaften der Welt zu sagen weiß (Geschichte der philosophischen Terminologie S. 127). Die innere Unmöglichkeit, den Zweckbegriff, sobald er erst eine menschliche Absicht bedeutet, auf die Natur anzuwenden, hat dann neuerdings (bei K. E. von Baer und seinen Nachfolgern) dazu verleitet, *finis* wieder wie im 16. Jahrhundert mit *Ziel* zu übersetzen; man spricht also gern von *Zielstrebigkeit* und glaubt, weil die Übersetzung neu ist, alle Fehler des Begriffes *Zweckmäßigkeit* vermieden zu haben (vgl. Art. *Endursachen*), als ob der Holzschnitt von einem unähnlichen Bilde durch einen neuen Abzug dem Original ähnlicher werden könnte.

Im Französischen hat das Wort *but* den gleichen Bedeutungswandel durchgemacht. Es hängt wahrscheinlich mit dem deutschen *Butze* zusammen und bedeutet (italienisch bozza, französisch bosse) eine Beule, einen Buckel, insbesondere den Buckel der Scheibe, das Zentrum, nach dem der Schütze zielt. Die synonymen französischen Worte sind abstrakten Ursprunges, soweit man nicht auf die Etymologie der lateinischen Urworte zurückgehen will, haben aber um so stärkere Beziehungen zum menschlichen Willensbegriff. *Intention* geht mehr auf das Endziel allein und scheint die Zwischenglieder nicht zum Bewußtsein zu bringen; *dessein* zieht mehr die Mittel zum Zweck in Betracht, bedeutet einen ganzen Plan nach menschlicher Absicht. Im dessein des Billardspielers hat das Wort noch seine volle Kraft. Trotz alledem lassen sich Wortgebilde wie *Zweckmäßigkeit der Organismen*, *Zwecke in der Natur* nicht genau ins Französische übersetzen. Die Mythologien der beiden Sprachen sind nicht gleich, wenn auch der mythologische Zweckbegriff selbst sich überall findet, wo Menschen denken oder reden.

Darauf allein kommt es mir an. Nicht die Wortgeschichte von *Zweck* und *but* wollte ich geben; Sprach-

kritik wollte ich üben. Die Wortgeschichte lehrt, auf welchem Wege *Zweck* seine gegenwärtige Bedeutung gewonnen habe; Spracktritik wagt es, diese neue Bedeutung zu analysieren. Und da nützt nicht einmal die gelehrte Einsicht, daß *Zweck* oder *but* den Sinn des lateinischen *finis*, daß finis einst den Sinn des griechischen *τελος* angenommen habe. Wir müssen erkennen, daß finis, *τελος* ebenso wie das deutsche *Ende* (früher häufiger soviel wie Zweck) nur solange klare Begriffe waren, als sie die handgreifliche Grenze eines Dings bezeichneten. Als man dann mit Zweck (genau wie im Altertum mit finis oder *τελος*) das beabsichtigte Ziel einer Handlung ausdrückte, redete man schon bildlich, aber noch verständlich. Man verstand einander jedoch nicht mehr, als man das Bild vom menschlichen Handeln in die Natur hineintrug, als man von Zielen, Absichten, Zwecken der Natur sprach. (Nebenbei, Absicht kommt von absehen oder zielen und ist erst seit dem 18. Jahrhundert im Gebrauch.) Wir wissen nichts von einem *Warumbe* in der Natur. Alle diese Worte sind Fragen, sind keine Antworten, keine Begriffe.

Solange wir Menschen sind, d. h. ein menschliches Gehirn haben, so lange werden wir freilich über den Zweckbegriff nicht hinauskommen. Wir können aber einsehen, daß das Wort Zweck ein vernünftiges, d. h. unsachliches, d. h. unvernünftiges Wort ist. Die Sprache ist unfähig, diesen Gedanken geziemend auszudrücken; wir mußten darum scheinbar witzig werden, wie so oft aus Unwissenheit.

Wenn wir beobachten, wie sich im befruchteten und bebrüteten Hühnerei die Elemente unter naturwissenschaftlichen Gesetzen (aber doch außerdem noch unter einem andern Gesetz) zu einem lebendigen Hühnchen zusammenfügen, wie sich da Füße *zum* Laufen, ein Schnabel *zum* Fressen usw. bilden und das alles, bevor das Küchlein von den zweckdienlichen Apparaten Gebrauch macht, so werden wir die Vorstellung von einer Absicht, oder einem Zweck nicht los. Aber doch nur deshalb, weil wir zwischen die uns scheinbar näher bekannten Gesetze der Chemie usw. und die Entstehung des Küchleins unberechtigterweise unsere Vernunft einschieben, die dann Funken gibt, wie ein mangelhaftes Zwischenglied in einer elektrischen Leitung. Gewiß ist, daß unser bewußtes Gehirnleben mit der Entstehung des Küchleins nichts zu tun hat, denn nicht einmal bei der Entstehung des menschlichen Kindes ist das Gehirnbewußtsein der Mutter irgendwie beteiligt; wir haben also auch keinen Grund, anzunehmen, daß der Schnabel und die Füße des Küchleins gewollte Zwecke des Hennengehirns oder eines anderen Gehirns sind.

Das glaubt übrigens auch niemand, der von Zwecken der Natur spricht. Aber er spricht doch von ihnen, auch der Atheist, der nicht umhin könnte, zuzugeben: hat die Natur Zwecke, so muß die Natur auch ein menschenähnliches Gehirn haben; denn Zwecke oder Willenserscheinungen sind eben-

so wie Wahrnehmungserscheinungen ohne Gehirn nicht denkbar.

Die Entstehung des Begriffes Zweck wird aber deutlich, wenn wir uns darauf besinnen, daß die ganze Weltanschauung des Menschen, wie sie sich eben in ihrem einzigen Organ, der Sprache, ausdrücken kann, von jeher eine mythologische war und ist, daß alle mythologischen Begriffe der Sprache, als da sind Gottheiten, Kräfte, Handlungen, Eigenschaften und andere Abstraktionen — und die vermeintlich so konkreten Dinge der substantivischen Welt erst recht —, daß sie alle anthropomorphisch sein müssen, daß also der Zweckbegriff nichts anderes ist, als der uns scheinbar bekannte eigene Gehirnwille, den wir in die uns unbekannte Kausalreihe der Natur an der Stelle einsetzen, wo die mechanischen und chemischen Gesetze zur Erklärung nicht mehr ausreichen und wo die Wissenschaft der Physiologie verblüfft vor ihrem eigentlichen Gegenstande steht, dem Leben, dem Tierleben, dem Pflanzenleben, dem *Organischen*.

Diese Anschauung läßt uns wie unbeteiligt zusehen, wenn eine Anzahl der hier gebrauchten Worte Versteck miteinander spielen.

Wären wir uns nämlich über unsere Unwissenheit in der Physik ebenso klar wie über unsere Unwissenheit in der Biologie, so würden wir — wie man einst jeden Chemiker für einen Zauberer, für einen Bundesgenossen von Geistern hielt — in die Entstehung der Stoffe durch ihre Elemente ebenfalls einen Gehirnwillen, einen Zweckbegriff einschieben. Aus Schwefel und Quecksilber entsteht Zinnober ebenso rätselhaft (und doch viel gesetzmäßiger) als ein Küchlein aus einem befruchteten Ei. Das gibt uns ein sprechendes Bild dafür, wie das Wort Zweck nur die inwendig mythologische Bezeichnung für den auswendig mythologischen Begriff Ursache ist. Da wir doch mit unserem Gehirn denken, ist es völlig gleichgiltig, ob wir eine Erscheinung durch Ursache oder durch Zweck zu erklären suchen, wie es gleichgiltig ist, ob wir irgend eine ältere mythologische Gestalt Apollo oder Phoibos nennen. Es sind alles Laute, die die Luft erschüttern und die Natur nicht mehr bewegen, als ein so leiser Hauch vermag.

Die Biologie hilft sich in ihrer Verzweiflung so, daß sie sagt: Es gibt Gesetze des Lebens (sie vermeidet gern das Wort Zweckmäßigkeit), welche wir nicht kennen, welche aber durchaus den mechanischen usw. Gesetzen untergeordnet sind. Das ist aber nicht wahr, wenn der Gegensatz von Unterordnung und Überordnung überhaupt einen Sinn haben soll. Um die Gesetze des Lebens steht es so, daß sie den mechanischen usw. Gesetzen nur niemals widersprechen dürfen, daß aber ihre Wirkungen nach unserem Sprachgebrauch weit über sie hinausgehen. Und da ist es ganz ergötzlich zu sehen, wie das Wort *Gesetz* das Geheimnis seiner unehrlichen Herkunft selbst verrät: daß es nämlich aus dem Gebiete der Ethik, d. h. der menschlichen Sitte als mythologischer Popanz in die Naturwissenschaft hinein-

geschmuggelt worden ist. Gesetz ist doch nur eine kluge oder unkluge Vorschrift, der Menschen regelmäßig zu gehorchen haben. Ganz plump bedeutet in der Naturwissenschaft dasselbe Wort die Ähnlichkeit von Erscheinungen, aus der die klugen Menschen das Vertrauen zu ihrer Regelmäßigkeit geschöpft haben. So verhält sich also das Leben zu den mechanischen Gesetzen, wie sich in unserer Sprache die Moral zum Recht verhält.

Das Recht als eine menschliche Einrichtung kennt Zwecke. Die menschlichen Rechtsvorschriften sind Mittel zu diesen Zwecken. Auch bei der Moral kann man von Zwecken reden, wenn man unter Moral ungeschriebene Forderungen zwischen den Menschen versteht. Denkt man die Menschen und ihren Willen fort, so denkt man auch die Moral und ihren Zweck fort. Von der Zweckmäßigkeit der Lebewesen zu reden, ist aber eine heillose Tautologie. Man erklärt das Leben durch die Zweckmäßigkeit und die Zweckmäßigkeit durch das Leben. Das wird ganz handgreiflich, wenn man für das gemeinsprachliche Wort Leben das scheinbar wissenschaftliche Wort *Organismus* einsetzt. Ein Lebewesen heißt ein Organismus, weil in ihm Organe zusammenwirken, einerlei ob man unter Organ nur die gröberen Gewebekomplexe, die einen gemeinsamen *Dienst* (?) leisten, oder nach neuestem Sprachgebrauch die mikroskopischen Zellen verstehen will. Immer läuft die Definition darauf hinaus, daß die Organe die Ursache des Lebens sind und daß sie zugleich ihre Zweckursache im lebendigen Ganzen haben. Von diesen durcheinander geworrenen drei Ausdrücken sind mindestens zwei wertlos, weil jeder von ihnen nur mit Hilfe der beiden anderen definiert werden kann. Das *Leben* wird weder durch *Zweck* noch durch *Organismus* verständlich; die *Zweckmäßigkeit* weder durch *lebendig* noch durch *organisch*. Und so weiter. Was wir unser Denken nennen, das ist eine Folge von Tautologien, von Logologien.

Register.

Die römischen Ziffern geben die Seiten der Einleitung; eine den arabischen Ziffern vorgesetzte „II." weist auf die Seiten des zweiten Bandes hin; die übrigen arabischen Ziffern beziehen sich auf den ersten Band. Die Schlagwörter, welche Titel besonderer Artikel sind, werden durch **fetten** Druck ausgezeichnet; Ausdrücke, welche wortgeschichtlich erklärt werden, sind *kursiv* gesetzt.